THEOLOGISCH-PRAKTISCHE
QUARTALSCHRIFT

109. JAHRGANG 1961 3. HEFT

Die Funde von Qumran und ihr Verhältnis zu den drei älteren Evangelien

Von Univ.-Prof. DDr. Franz Zehrer, Graz

Die Schreiber der berühmten Schriftenrollen aus den Höhlen bei Chirbet Qumran waren, wie unten noch näher dargetan werden wird, Mönche, deren Kloster in der Nähe der erwähnten Höhlen lag. Heute besteht darüber kein Zweifel mehr, daß die Mönche von Qumran zur „Partei" (besser: Geistesrichtung) der Essener gehörten, von denen bereits die Geschichtsschreiber des Altertums berichten, an erster Stelle Flavius Josephus[1]), ferner Philo[2]) und Plinius[3]). Die Qumran-Leute sind jedoch mit den Essenern nicht schlechthin gleichzusetzen. Essener gab es fast an allen Orten Palästinas[4]), Essener-Mönche hingegen nur in Qumran und Umgebung. Die Qumran-Essener stimmten in den Hauptpunkten ihrer Lehre mit den Auffassungen ihrer in der Welt lebenden „Partei"-Genossen überein, unterschieden sich jedoch von ihnen durch ihre monastische Lebensweise.

I. Was sagen die antiken Geschichtsquellen über die Essener?

Nach den alten Geschichtsberichten gab es im Judenvolk des ausgehenden alttestamentlichen Zeitalters neben den Pharisäern und Sadduzäern noch die „Partei" der Essener[5]), die in einer Art Mönchsgemeinschaft lebten. a) Sie hatten Gütergemeinschaft: Beim endgültigen Eintritt in den Orden mußte jeder sein Privatvermögen abliefern. Aber nicht nur jeder Einzelmönch war arm; auch die Gemeinschaft als solche war es, da sie keine Schätze (Gold, Silber, Geld usw.) ansammelte und nicht mehr Grundbesitz erwarb, als zur Erhaltung der Gemeinde notwendig war. b) Die Qumran-Mönche führten ein zölibatäres Leben[6]). Flavius Josephus[7]) berichtet allerdings auch von einem Zweig der Essener, der zwar nicht die Ehe und Fortpflanzung als solche, wohl aber die

[1]) Siehe bes. Bell. Jud. II 8, 2—13 (§§ 119—161); ferner Ant. VIII 1, 5 (§§ 18—20); vgl. auch die Selbstbiographie 2, 10.

[2]) Quod omnis probus liber sit 12 f., 75—91; siehe ferner Philos Apologie (bruchstückweise erhalten in der Praeparatio evangelica des Eusebius 8, 11), siehe Migne, PG 21, 641—644.

[3]) Hist. nat. V 15—17.

[4]) Flavius Josephus, Bell. Jud. II 8, 4 (§ 124).

[5]) Geschrieben griech. „essenoi" (so meist Josephus Flavius) = lat. „esseni" (Plinius); auch die Schreibung „essaioi" (Philo) kommt vor. Etymologisch sind beide Bezeichnungen als verschiedene Transkriptionen des aramäischen Wortes „chase" (= fromm) zu erklären.

[6]) „sine ulla femina, omni venere abdicata" (Plinius, Hist. nat. V, 15 f.).

[7]) Bell. Jud. II 8, 12 (§ 159).

schrankenlose Hingabe an die geschlechtliche Lust ablehnte. c) Die Essener-Gemeinschaft wurde von gewählten Oberen geleitet, denen man strengen Gehorsam zu leisten hatte. Diese hatten für den Unterhalt der Gemeinde zu sorgen[8]) und den einzelnen Gemeindemitgliedern laufend ihre Arbeiten zuzuweisen[9]). d) Die Essener beobachteten eine genaue Tagesordnung: Bei Morgengrauen standen sie auf; bei Sonnenaufgang, bis zu dem sie miteinander keine weltlichen Gespräche führen durften, verrichteten sie, nach Osten gewendet, ihr Morgengebet[10]). Dann ging man an das Tagewerk, das hauptsächlich landwirtschaftlichen oder handwerklichen Arbeiten gewidmet war[11]). Um die „fünfte Stunde" (= 11 Uhr vorm.) nahm jeder ein kaltes Tauchbad[12]) und zog sakrale Gewänder an[13]) — bei ihren gewöhnlichen Arbeiten verwendeten die Essener einfache Kleider, jedoch von weißer Farbe — und so sakral gekleidet, versammelten sie sich „in ihrem Haus"[14]) zum Gemeinschaftsmahl, das durch das Gebet des den Vorsitz führenden Priesters eingeleitet wurde[15]). Bei Tisch war die Sitzordnung genau festgelegt. Beim Essen herrschte Stillschweigen. Nach Beendigung des Mahles zog man wieder das Alltagsgewand an und setzte das Tagewerk bis Sonnenuntergang fort, woran sich — nach abermals vorangegangenem Bade — das Abendmahl anschloß. Es vollzog sich nach dem gleichen Zeremoniell wie das Mittagmahl. e) Die Essener kannten eine Art „Postulat" und „Noviziat": Der Aufnahme als Vollmitglied ging ein einjähriges Postulat und ein zweijähriges Noviziat voraus. Die Postulanten empfingen bereits das weiße Alltagskleid; zur Gemeinschaft hatten sie jedoch noch keinen Zutritt, sondern sie mußten sich in der Welt bewähren[16]). Dagegen wurden die Novizen schon zu den Bädern zugelassen; ihre Mahlzeiten nahmen sie bereits im „Kloster" ein, jedoch nicht im Speisesaal mit den Mönchen; sie galten ja als noch nicht ganz „rein"[17]). Nach einer strengen Prüfung der Novizen wurden schließlich nur die ganz für würdig Befundenen als Vollmitglieder („Mönche") aufgenommen. Die Ordensdisziplin war sehr streng.

f) Bemerkenswert für die Essener ist auch, daß sie sich nach Mitteilung des Flavius Josephus vom Tempelkult in Jerusalem fernhielten; nur ihre Opfer sollen sie dorthin geschickt haben[18]). Im übrigen werden sie jedoch als gottesfürchtig (philótheoi) geschildert. g) Auch wird ihnen ein hoher Grad von Askese nachgerühmt; außer einem allgemeinen Tugendeifer (zelos aretes)[19]) zeichneten sie sich besonders durch sexuelle Enthaltsamkeit, durch Wahrhaftigkeit und stetige Bekämpfung des Zornes aus.

[8]) Bell. Jud. II 8, 3 (§ 123).
[9]) Bell. Jud. II 8, 5 (§ 129).
[10]) Bell. Jud. II 8, 5 (§ 128).
[11]) Philo, siehe PG 21, 641; Flavius Josephus, Ant. XVIII 15 (§ 19 f.).
[12]) Bell. Jud. II 8, 5 (§ 129).
[13]) Bell. Jud. II 8, 5 (§ 131).
[14]) Bell. Jud. II 8, 5 (§ 129).
[15]) Bell. Jud. II 8, 5 (§ 130 f.).
[16]) Bell. Jud. II 8, 7 (§§ 137 u. 147).
[17]) Vgl. Bell. Jud. II 8, 10 (§ 150).
[18]) Ant. XVIII 1, 5 (§ 19).
[19]) Philo, siehe PG 21, 641.

h) Wichtig ist auch noch die Bemerkung des Flavius Josephus, wonach die Essener an Hand von „Büchern, deren Hauptinhalt in Aussprüchen von Propheten bestand“[20]) (vgl. den Habakuk-Kommentar, einen der wichtigsten Qumran-Funde!), eifrig theologische Studien betrieben. — Soviel aus den alten Geschichtsquellen über die Essener.

Bis vor kurzem war Flavius Josephus die Hauptquelle für die Essener-Forschung gewesen. Da nun dieser Geschichtsschreiber im Verdacht steht, gelegentlich zu übertreiben — vor allem, um die Juden in den Augen seiner Leser als bedeutender erscheinen zu lassen, als sie wirklich waren —, wurden auch seine Berichte über die Essener von manchen nicht ganz ernst genommen. Dieser Verdacht schien um so eher gerechtfertigt zu sein, als im Neuen Testament die Essener nie erwähnt werden, während von den Sadduzäern und besonders von den Pharisäern dort wiederholt die Rede ist. Hätte etwa Flavius Josephus seine Berichte über die asketisch so hochstehenden Essener erfunden, um sein Volk dadurch herauszustreichen? Die Funde von Qumran sollten ihm jedoch Recht geben und nicht wenig zu seiner Ehrenrettung beitragen.

II. Die wichtigsten Erkenntnisse aus den Ausgrabungen im Verein mit den Schriftenfunden

Über die Fundgeschichte der Schriftenrollen und den Verlauf der Ausgrabungen der Ruine von Chirbet Qumran wurde in dieser Zeitschrift seinerzeit berichtet (vgl. Jg. 1958, IV, S. 308 f. und Jg. 1959, II, S. 98 ff.). Durch die 1956 abgeschlossenen Ausgrabungen wurde der einwandfreie Nachweis erbracht, daß die Schriftenfunde und die Ruine zusammengehören. Bei der Ruine handelt es sich um Reste eines Klosters, das die folgenden Gebäude bzw. Anlagen umfaßte.

a) Ein zweigeschossiges Hauptgebäude, in dessen (im Laufe der Zeit herabgestürztem) Obergeschoß ein Schreibraum untergebracht war, wie sich aus den dort gefundenen Bruchstücken von Tintenfässern (mit Resten eingetrockneter Tinte) und Schreibtischen erschließen läßt. In diesem Skriptorium wurden wohl die meisten Rollen geschrieben, die man in den Höhlen fand. b) Südlich vom Hauptgebäude befand sich ein großer Versammlungsraum, welcher der Qumran-Gemeinde auch als Speisesaal gedient hat; daran anschließend wurde nämlich ein Geschirrabstellraum ausgegraben, in dem sich zahlreiche Becher, Schüsseln, Teller und Platten (insgesamt über 1000 Stück) fanden. c) Weiter umfaßte die Klosteranlage auch Handwerkerräume, darunter eine Töpferwerkstätte mit zwei Töpferöfen. Hier wurden unter anderem die Tonkrüge hergestellt, die als Schriftenbehälter in den Höhlen gefunden wurden, wie aus den beiderorts gefundenen Keramikresten hervorgeht. d) Außerdem wurde ein Wasserbassin freigelegt, das mittels einer Wasserleitung vom Oberlauf des Wadi-Qumran her gespeist wurde. Dazu kommen noch mehrere Zisternen; das an ihnen Eigentümliche sind die breiten Treppen, die bis an den Wasserspiegel hinabführten — ein Zeichen, daß diese Zisternen zu Badezwecken verwendet wurden.

[20]) Bell. Jud. II 8, 12 (§ 159).

e) In der Nähe des Klosters fand man mehrere Friedhöfe: Da ist vor allem der „Hauptfriedhof", der östlich an die Klosteranlage anschloß, zu nennen; bei den Ausgrabungen fand man dort etwa 1000 Gräber mit ausschließlich Männerskeletten, die ohne Grabbeigaben (Schmuck usw.) in der Weise bestattet worden waren, daß der Kopf des Toten gegen Süden zu liegen kam. Weiter östlich davon fand man einen weiteren Friedhof — bezeichnen wir ihn als den „Nebenfriedhof" —, dessen Gräber im Unterschied von jenen des „Hauptfriedhofes" auch Frauen- und Kinderskelette enthielten, bei denen teilweise auch Grabbeigaben (Perlen, Ringe, Ohrgehänge) lagen. Diese Gräber waren wahllos nach allen Himmelsrichtungen hin angelegt. An verschiedenen Stellen in der Umgebung des Klosters legte man weitere Gräber bzw. Gräbergruppen frei, die die nämlichen Eigenschaften aufweisen wie jene des „Nebenfriedhofes".

Ergänzend sei noch bemerkt, daß bei En Feŝcha, drei Kilometer südlich von Qumran, die Ruinen einer weiteren Klosteranlage — offenbar einer Dependance des Qumran-Klosters — festgestellt werden konnten. Dies möge über die Ausgrabungen von Qumran genügen!

Im folgenden wollen wir nun die wichtigsten Erkenntnisse aufzeigen, die die Ausgrabungen der Klosterruine im Verein mit den Höhlenfunden über die Qumran-Essener und ihre Ideen vermitteln. An der Klosterruine erkennen wir vor allem, wie die Qumran-Leute lebten; aus den Schriftenfunden erfahren wir in erster Linie, was sie dachten.

Die Ausgrabungen der Klosterruine und der sie umgebenden Anlagen gewähren uns, für sich genommen, bereits bedeutsame Einblicke in das Leben der Qumran-Leute und die Zusammensetzung ihrer Gemeinde. 1) Schon einmal die geographische Lage der Klosterruine in der Einsamkeit westlich des Toten Meeres weist darauf hin, daß die Qumran-Leute ein kontemplatives Leben führten. 2) Bisher konnten nur zwei Klostersiedlungen der Essener entdeckt werden: in Chirbet Qumran und in En Feŝcha. Dies läßt erkennen, daß es sich bei den Qumran-Essenern nicht um eine Massenbewegung gehandelt hat, sondern um eine Gemeinschaft von verhältnismäßig wenigen Erlesenen. 3) Erwähnenswert ist auch, daß sich unter den in Chirbet Qumran und En Feŝcha freigelegten Objekten kein einziges findet, das ursprünglich zu Schlafzwecken gedient haben könnte. Man fand einen Speisesaal, man legte Tag-, Werk- und Wirtschaftsräume verschiedener Art frei, aber kein Dormitorium. Daraus ergibt sich, daß die Qumran-Mönche auswärts übernachteten; sie schliefen wohl in den umliegenden Höhlen oder in Zelten; in der warmen Jahreszeit kampierten sie wohl auch, bloß in ihre Mäntel gehüllt, unter freiem Himmel. 4) Auffallend ist zunächst die große Zahl von Badegelegenheiten; indes wissen wir durch Flavius Josephus, daß Waschungen im Leben der Essener eine große Rolle spielten (vgl. oben II. Teil, Punkt d); sie galten — ähnlich wie bei den Pharisäern — als Reinigungsriten.

5) Wichtige Erkenntnisse über die Zusammensetzung der Qumran-Gemeinde liefern uns die in der Nähe des Klosters gefundenen Friedhöfe. Wir haben vorhin (II. Teil, Punkt e) zwei Friedhoftypen kennengelernt: den „Hauptfriedhof", der in einheitlich nach Süden orientierten Gräbern ausschließlich Männerleichen in „schmuckloser" Bestattungsart enthielt,

und den „Nebenfriedhof", der wie die übrigen Einzelgräber und Gräbergruppen uneinheitlich gelagerte Männer-, Frauen- und Kindergräber (teilweise mit Grabbeigaben) beherbergte. Diese beiden verschiedenen Friedhofs- bzw. Bestattungsarten weisen deutlich darauf hin, daß es innerhalb der Qumran-Gemeinde zwei verschiedene Klassen von Gemeindemitgliedern gab: eine zölibatäre und dem Armutsideal ergebene Mönchsgemeinschaft — ihre Mitglieder wurden im „Hauptfriedhof" (man könnte ihn auch „Mönchefriedhof" nennen) bestattet — und daneben eine Laiengemeinschaft von verheirateten Personen, die ihr Privateigentum behielten (Schmuckbeigaben!); die Laien-Qumraner wurden im „Nebenfriedhof" oder in den Einzelgräbern bzw. Einzelgräbergruppen in der Nähe des Klosters beerdigt.

Die Eindrücke, die man aus den Ausgrabungen der Klosterruine über die Qumran-Leute und ihre Gemeinschaft gewinnt, werden durch die in den Höhlen gemachten Schriftenfunde auf Schritt und Tritt bestätigt. Es sei hier nur auf ein Beispiel hingewiesen. Wir schlossen oben aus den zwei Friedhoftypen auf eine Zweiteilung der Qumran-Gemeinschaft in eine Mönche- und Laiengemeinde. Unter den Schriftenrollen wurden denn auch zwei verschiedene Regelbücher gefunden: Der „Sektenkanon" („Manual of Discipline"), der die Klosterregel für die Mönche enthält, und das „Regelbuch", in dem die Satzungen für die Laiengemeinde (für den „dritten Orden") zusammengefaßt sind.

Erkannten wir aus der Qumran-Ruine das Leben und die Organisation der Qumran-Leute, so geben uns die Qumran-Schriften vor allem Einblick in die Lehren der Qumran-Essener, von denen nachstehend die wichtigsten aufgeführt werden.

a) Die geistige Leitung der Qumran-Gemeinde lag in den Händen von Priestern aus dem Geschlechte Sadoks. Wohl von diesen beeinflußt, hielten sich die Qumran-Leute vom Tempelkult in Jerusalem fern, da er nach ihrer Ansicht von unreinen Priestern und nach einem unrichtigen Kalender betreut wurde. (In Qumran galt nämlich bezeichnenderweise der Sonnenkalender, im damaligen Jerusalem dagegen der Mondkalender. Das Kalenderproblem wurde in Qumran sehr ernst genommen!) In der als nahe bevorstehend erhofften Endzeit werden die Qumran-Priester den Tempelkult wieder in ihre Hand bekommen. b) Kennzeichnend für die Qumran-Gemeinde ist ihre Bundestheologie, die man sich folgendermaßen zurechtlegte: Zwar sei der Bund, den Gott mit den Erzvätern geschlossen hat, unwiderruflich; der Großteil des jüdischen Volkes habe sich jedoch infolge seiner Sündhaftigkeit vom Bunde entfernt und so sei dieser vereitelt worden. In Jer 31, 31 ist vom „neuen Bund" die Rede, den Gott in der Endzeit mit seinem Volke schließen werde. Nach dem Habakuk-Kommentar (2, 3) wäre in der von den Qumran-Essenern erlebten Zeit dieser neue Bund bereits gekommen gewesen; er sei jedoch von der überwiegenden Mehrheit der Juden nicht angenommen worden. Nur die Qumran-Gemeinde bekenne sich zu ihm; nur bei ihr seien „alle, die Gott erwählt hat" (Sektenkanon 1, 4), und darum dürften sich lediglich die Qumran-Leute als „Söhne seines Wohlgefallens" (Hymnenrolle 4, 33 f.) oder als „Erwählte des (göttlichen) Wohlgefallens" (Sektenkanon 8, 6)

bezeichnen. c) In den zuletzt zitierten zwei Formeln kommt bereits die Auffassung der Qumran-Essener von der (einseitig zu ihren Gunsten ausgelegten) Prädestination deutlich zum Ausdruck. In Qumran wurde ein weitgehender Determinismus vertreten: Den Gerechten wie auch den Sündern sei schon vom Mutterleib an ihr Endschicksal unverrückbar bestimmt; die ersteren seien dazu prädestiniert, den Bund zu halten, wodurch sie unfehlbar ihr endzeitliches Heil erreichen; dagegen seien die Sünder zum Verachten des Bundes determiniert, was unausweichlich ihre endzeitliche Verdammnis nach sich ziehe (vgl. Hymnenrolle 15, 12—20).

d) Kennzeichnend für die qumranischen Auffassungen ist auch die Zwei-Messias-Lehre: Ausgehend von der Bileamweissagung (Num 24, 17: „Ein Stern wird aufgehen aus Jakob, und eine Zuchtrute wird aufstehen aus Israel") erwartete man sowohl einen Priestermessias (= der „Stern") als auch einen Laienmessias aus davidischem Geschlecht (= die „Zuchtrute"). Den Priestermessias stellte man sich als messianischen Hohenpriester vor; dagegen ist der Laienmessias als eine kämpferische Gestalt gedacht: Er wird sich am Ende dieses Äons an die Spitze der Qumran-Gemeinde stellen und im Verein mit ihr das Gottesreich auf Erden aufrichten. (Diese Idee begegnet besonders häufig in der Kriegsrolle.) Durch die beiden Messiasse sollte wohl die ideale Ämterzweiteilung wieder hergestellt werden, wie sie in der Glanzzeit des israelitischen Königtums bestanden hatte: David, der Begründer des Reiches und Erbauer des Tempels — Sadok, der Begründer der neuen Priestergeneration. Diese Zweiteilung, die seit der Vereinigung der geistlichen und der weltlichen Macht in der Hand der Hasmonäer für immer beseitigt zu sein schien, sollte in der messianischen Zeit wiederkommen. Einen Ansatzpunkt für die qumranische Zwei-Messias-Lehre stellt auch Zach 8, 12 f. dar, wonach einerseits der „Sproß" als Herrscher, anderseits „ein Priester" zur Rechten des „Sprosses" als Berater des letzteren kommen soll. Nach der Auffassung der Qumran-Leute soll ja der geistliche Messias dem Laienmessias übergeordnet sein[21]).

e) Außer den beiden Messiassen (das heißt vor ihrem Kommen) erwartete man sich das Erscheinen des messianischen Propheten. (Ansatzpunkte für diese Auffassung waren in Deut 18, 15. 18 gegeben, wo Moses prophezeit: „Einen Propheten gleich mir wird der Herr . . . aus deiner Mitte erwecken.") Dieser Prophet, der aus priesterlichem Geschlecht stammen soll, wird in den Qumran-Schriften als der „Lehrer der Gerechtigkeit" bezeichnet. Seine Aufgabe soll es sein, die für das messianische Zeitalter erforderliche geistige Disposition zu schaffen und das nahe Weltende zu verkünden. Der „Lehrer der Gerechtigkeit" hat somit die Funktion eines messianischen Vorläufers, nicht des Messias. Darauf wird unten noch zurückzukommen sein.

f) Die Qumran-Mönche lebten in freiwilliger Armut. In Qumran wurde „arm" nicht als sozialer, sondern als wesentlich religiöser Begriff empfunden: Geld und Gut galt ja als Werkzeug Belials, womit dieser Macht über die Menschen gewinnt; dagegen wurde der Verzicht auf Besitz

---

[21]) Schubert K., Die Gemeinde vom Toten Meer, München-Basel 1958, S. 32.

als Zeichen der göttlichen Erwählung gewertet. Die Qumraner faßten ihre Armut sozusagen als Gnadenstand auf, an dem sie ihre Erwählung erkennen konnten[22]). Die Gemeinde von Qumran war nicht etwa eine Masse von besitzlosen und nach Besitz lechzenden Proletariern. Die Gemeinde als solche besaß ja Vermögen, verschiedene ihrer Mitglieder waren von Haus aus vermögend. Wenn diese Leute nun arm waren, so waren sie es deshalb, weil sie aus religiösen Beweggründen heraus arm sein wollten. Nicht das tatsächliche Nichts-haben war demnach entscheidend, sondern der Wille (der „Geist") zur Armut. Aus dieser freiwilligen Armutsbereitschaft heraus bezeichneten sich die Qumran-Leute als anwe ruach = „Arme des Geistes" (Kriegsrolle 14, 7), das heißt Arme des Willens, Arme mit innerer Zustimmung[23]).

g) Charakteristisch für die Qumran-Essener ist ferner der Dualismus, die Licht-Finsternis-Lehre: Gott habe die Welt so erschaffen, daß in ihr fortan die Kräfte des Lichtes und der Finsternis nebeneinander wirksam seien. An der Spitze der Lichtkräfte stehe der „Fürst des Lichtes" (Kriegsrolle 13, 10), der gelegentlich mit dem Erzengel Michael identifiziert erscheint (Kriegsrolle 17, 9). Der Anführer der Kräfte der Finsternis ist Belial, auch „Fürst der Herrschaft des Frevels" genannt (Kriegsrolle 17, 5 f.). Mit diesen beiden überirdisch gedachten Reichen stehen nach qumranischer Auffassung die Menschen auf Erden in Verbindung und sind so entweder „Söhne des Lichtes" (als solche hätten nur die Qumran-Leute zu gelten) oder „Söhne der Finsternis" (Kriegsrolle 1, 10 f.). Am Ende der Tage werden die „Söhne des Lichtes", angeführt vom „Fürsten des Lichtes", zur Vernichtungsschlacht wider die „Söhne der Finsternis" antreten, wie dies wiederholt in der Kriegsrolle zu lesen ist. Mit dem Endsieg der „Söhne des Lichtes" werde die Gottesherrschaft auf Erden anbrechen.

III. Das Verhältnis der Qumran-Schriften zu den drei älteren Evangelien

Nachdem wir im vorausgehenden Leben und Lehre der Qumran-Essener dargestellt haben, kommen wir nun zum dritten Teil unserer Untersuchung, in dem das Verhältnis zwischen den Auffassungen in den Qumran-Schriften einerseits und in den drei älteren Evangelien anderseits der Hauptsache nach dargetan wird. Hiebei gehen wir chronologisch vor und fragen zunächst, wie Johannes der Täufer zu Qumran steht, um hernach das Verhältnis Jesu zu Qumran zu beleuchten.

A) Johannes der Täufer und Qumran

1. Die Person und Lebenshaltung des Täufers. Verschiedene Anzeichen weisen darauf hin, daß Johannes mit den Qumran-Leuten (wenigstens eine Zeitlang) persönlichen Kontakt hatte.

a) Der Täufer stammte ja aus einer Priesterfamilie (Lk 1, 5 ff.); in Qumran spielten Priester eine wichtige Rolle. Zwar hat Zacharias, der Vater des Johannes, im Unterschied zu den Qumran-Priestern im Tempel

[22]) Schubert, a. a. O., S. 77 f.
[23]) Schubert, a. a. O., S. 78.

Dienst getan (Lk 1, 8 ff.); in seinem Denken scheint er jedoch mit den offiziellen Auffassungen, wie sie in Jerusalem vertreten wurden, weit weniger gemeinsam gehabt zu haben als mit den Vorstellungen der Qumran-Priester. Nach der in Jerusalem maßgeblichen Ansicht der Schriftgelehrten war mit dem Tod des letzten der „kleinen Propheten" der Geist der Prophetie erloschen[24]). In der lukanischen Kindheitsgeschichte wird jedoch allenthalben geweissagt; vgl. Lk 1, 67 ff. (Zacharias); 1, 42 ff. (Elisabeth); 2, 26 ff. (Simeon); 2, 38 (Anna). Bemerkenswert ist auch, daß das „Benediktus" außer gewissen formalen Übereinstimmungen mit der religiösen Poesie der Qumran-Essener zahlreiche Ausdrücke aufweist, die in den Qumran-Schriften häufig begegnen, wie zum Beispiel „den Weg bereiten", „die Botschaft des Heiles bringen", „der Herr sucht heim", „Aufgang aus der Höhe", „der Weg des Friedens" u. ä. m.[25]). — Im Gegensatz zu seinem Vater Zacharias scheint jedoch der Täufer am Tempelkult kaum je teilgenommen zu haben. Auch die Qumran-Leute hielten sich davon ferne.

b) Ähnlich den Qumran-Essenern nährte sich Johannes von Heuschrecken und wildem Honig (Mt 3, 4); im Sektenkanon wird des näheren gesagt, daß die Heuschrecken geröstet werden müssen[26]).

c) Gleich den Qumran-Mönchen lebte der Täufer in seinen Kindheits- und Jugendjahren ein Leben der Zurückgezogenheit, noch dazu wahrscheinlich in unmittelbarer geographischer Nähe von Qumran; jedenfalls trat Johannes unweit der Mündung des Jordans zum erstenmal auf, nachdem zuvor „in der Wüste" der Ruf Gottes an ihn ergangen war (Lk 3, 2). Es wäre somit gut denkbar, daß er zuvor bei den Qumran-Leuten oder wenigstens in ihrer Nähe gelebt hätte. Bisher konnte man mit Lk 1, 80 („Das Kind — nämlich der Johannesknabe — aber wuchs heran, wurde stark an Geist und lebte in der Wüste bis zum Tage seines Auftretens vor Israel") nichts Rechtes anfangen; wie sollte denn der noch zarte Knabe bereits „in der Wüste" gelebt haben? Seit der Erschließung der Qumran-Rollen wissen wir jedoch, daß bereits Kinder in der Qumran-Gemeinschaft lebten (Kinderskelette in gewissen Qumran-Gräbern!).

2. Die Botschaft des Täufers und Qumran. Nicht nur die Lebenshaltung, sondern auch die Lehre und das Wirken des Johannes trägt qumranische Züge.

a) Nicht unähnlich den endzeitlichen Vorstellungen der Qumraner ist auch die Täuferverkündigung akut eschatologisch eingestellt; vgl. Mt 3, 10a Par.: „Schon ist die Axt an die Wurzel gelegt"; 2, 12a Par.: „(Schon) hat er die Worfschaufel in der Hand". Die Vorstellung der Qumran-Leute, daß mit ihnen bereits die Endzeit angebrochen sei, findet sich auch in der Täuferverkündigung. Aber nicht nur das. Die Endzeit wird nämlich von Johannes in einer Weise geschildert, die stark an die eschatologischen Schilderungen in den Qumran-Schriften (bes. im Haba-

[24]) Vgl. Tosephta Sota XIII 2; Joma 9b; Sota 48b; Sanhedrin 11a.

[25]) Daniélou J., Qumran und der Ursprung des Christentums, Mainz 1958 (Übers. von O. Schilling [Titel der franz. Originalausgabe: Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme, Paris 1957]), S. 19.

[26]) Daniélou, a. a. O., S. 20.

kuk-Kommentar) erinnert: Nach Johannes dem Täufer besteht das messianische Gericht einerseits in einer (gnadenvollen) Geistesausgießung, anderseits in einem (strafenden) Gerichtsvollzug — vgl. Mt 3, 11 Par.: „Er wird euch (einerseits) mit Heiligem Geist und (anderseits) mit Feuer taufen" —, wobei in der Verkündigung des Täufers die Idee des (rächenden) Gerichtes gegenüber jener der (gnadenvollen) Geistesausgießung vorwiegt. Auch nach den qumranischen Vorstellungen wird sich das messianische Gericht einerseits in einer Läuterung (der Auserwählten) durch den göttlichen Geist (vgl. Habakuk-Kommentar 6, 12), anderseits aber in der Vernichtung der Bösen durch das ewige Feuer (vgl. Mt 3, 12 Par.: „Er wird die Spreu verbrennen mit unauslöschlichem Feuer") vollziehen[27]). Da nun nach Auffassung der Qumran-Leute die zu strafenden Bösen im Vergleich zur Schar der „Erwählten des (göttlichen) Wohlgefallens" (= der Qumraner) in weitaus überwiegender Mehrheit sein werden, stellt sich ihr endzeitliches Bild — wie jenes des Täufers — hauptsächlich als Gerichts-Eschatologie dar. — Nichtsdestoweniger besteht zwischen der eschatologischen Verkündigung des Täufers und den endzeitlichen Auffassungen der Qumran-Leute ein wesentlicher Unterschied, wie unten bald dargetan werden wird.

b) Mit den Qumran-Leuten hat der Täufer auch die schroffe Ablehnung der Pharisäer und der Sadduzäer gemeinsam; vgl. Mt 3, 7—9 Par.

c) Übrigens scheint die Erwartung der Qumran-Essener, daß in der messianischen Endzeit zunächst einmal der Prophet (der „Lehrer der Gerechtigkeit") als Vorbote des Messias kommen werde, im damaligen Judenvolke allgemein verbreitet gewesen zu sein. Daher mag es kommen, daß man Johannes den Täufer für diesen Propheten hielt; vgl. bei Joh 1, 21 die Anfrage der Gesandtschaft aus Jerusalem an den Täufer: „Bist du der (nicht: ein) Prophet?"

d) Auch die Bußtaufe des Johannes scheint nach Qumran zu weisen. Besteht zwar zwischen der Johannestaufe und den Essenerbädern ein wesentlicher Unterschied, insofern die letzteren nichts anderes waren als bloß rituelle Waschungen, während dagegen die Johannestaufe die Sündennachlassung anbahnte und zudem ein Bekenntnis zum „kommenden" Messias darstellte, so könnte Johannes wenigstens in der Wahl des äußeren Ritus dieser Bußzeremonie doch wohl von den Essenern her beeinflußt gewesen sein. Wieso wählte er gerade die Wassertaufe? Wäre — vom Alten Testament her gesehen — ein Bußritus „in Sack und Asche" (Jon 3, 6; Job 42, 6; vgl. Lk 10, 13) nicht näher gelegen?

3. Neben den Berührungspunkten zwischen der Verkündigung des Johannes und der Lehre der Essener, die zumeist mehr äußerlicher Natur sind, ist aber auch auf die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden hinzuweisen.

a) Eben wurde auf die völlig verschiedene Funktion und Bedeutung aufmerksam gemacht, die der Johannestaufe im Vergleich zu den Essenerbädern zukam. Die Erhabenheit der Johannestaufe äußerte sich übrigens auch darin, daß sie — im Unterschied zu den fortwährend wiederholten

---

[27]) Daniélou, a. a. O., S. 23 ff.

Essenerwaschungen — jenen, die sie begehrten, allem Anschein nach nur ein einziges Mal gespendet wurde.

b) Wichtig ist ferner die verschiedene Missionsauffassung bei Johannes einerseits und den Essenern anderseits: Johannes richtete seine Botschaft an die Gesamtheit der Juden, ja darüber hinaus an die Sünder schlechthin, ohne nationale Einengung (vgl. Lk 3, 10—14); dagegen handelte es sich bei den Ideen der Qumraner — ähnlich wie bei den Doktrinen der Gnostiker, mit denen sie übrigens verschiedene gemeinsame Züge verbinden[28]) — um Geheimlehren, die exklusiv für die Qumran-Gemeinde bestimmt waren.

c) Weiter übersehe man nicht — und damit kommen wir zur Darlegung des vorhin bereits angekündigten wesentlichen Unterschiedes zwischen der endzeitlichen Messiasverkündigung des Johannes und den diesbezüglichen qumranischen Auffassungen —, daß in den Qumran-Schriften das Kommen der messianischen Heimsuchung Gottes zwar als unmittelbar bevorstehend, aber als immerhin noch zukünftig dargestellt wird. Johannes hingegen predigt den Messias als einen bereits Gegenwärtigen; vgl. Joh 1, 26: „Mitten unter euch steht (bereits) der, den ihr nicht kennt"; vgl. ferner Mt 3, 11 Par., wo der Messias als ho erchómenos = als „der (bereits) Kommende" bezeichnet wird. Nach Johannes dem Täufer wird demnach der Messias nicht erst erwartet; er ist vielmehr bereits da.

Zusammenfassend kann somit über Johannes den Täufer folgendes gesagt werden: Auf Grund der Qumran-Funde darf es als sehr wahrscheinlich gelten, daß der Täufer vor seinem öffentlichen Auftreten bei den Qumran-Essenern weilte. Wenn er in seiner Predigt auf die Pharisäer und Sadduzäer scharf losgeht, jedoch nie auf die Essener, dann wohl deshalb, weil ihn ein gewisser timor reverentialis — Ehrfurcht ist durch die evangelische Tradition als kennzeichnende Charaktereigenschaft des Täufers verbürgt (vgl. Joh 3, 27—30)! — gehindert haben mochte, gegen seine einstigen Lehrmeister vorzugehen. Der Geist von Qumran hat den Täufer bis zu einem gewissen Grad geformt, aber Johannes ist darüber hinausgewachsen. Trägt zwar — wie wir oben sahen — die Verkündigung des Täufers in nicht wenigen Einzelheiten qumranische Züge an sich, so bedeutet sie jedoch ihrem Inhalt nach gegenüber den Qumran-Ideen einen gewaltigen Fortschritt; ja sie ist — auf das Wesentliche gesehen — jenen gegenüber etwas anderes, Neues. Obwohl der Täufer unweit von Qumran den größten Teil seines Wirkens entfaltete, trat er nicht als ein Qumran-Essener vor seine Zuhörer hin (ähnlich wie Paulus nicht als Rabbi Saul aufzufassen ist), sondern als einer, der — gleich den alttestamentlichen Propheten — eine spezielle Sendung unmittelbar von Gott erhalten hat und kraft dieser Sendung seine Verkündigung vollzieht.

B) In welchem Verhältnis steht die Person und Botschaft Jesu Christi zu den Qumran-Leuten und ihren Lehren?

1. Zunächst ist zu untersuchen, ob Jesus persönliche Beziehungen zur Qumran-Gemeinde hatte. Konkreter gestellt lautet die Frage: War Jesus Qumran-Essener? War er es wenigstens eine Zeitlang?

[28]) Vgl. Schubert K., Die Gemeinde vom Toten Meer, München-Basel 1958, S. 62—69.

a) Nach den Berichten der Synoptiker (Mt 4, 1 Par.) zog sich Jesus nach seiner Taufe „in die Wüste" zurück. Weilte er während jener vierzig Tage vielleicht bei den Qumran-Essenern? Sind die Versuchungen Christi — in ihrer Gesamtheit oder wenigstens zum Teil — vielleicht als geistige Auseinandersetzungen des Herrn mit den Qumran-Ideen zu verstehen? So etwa meint E. Stauffer[29]). Nach ihm wäre die Versuchung Jesu in der Wüste als „rein gleichnishafter Bericht über die inneren Auseinandersetzungen Jesu mit den sozialen Leitbildern der Wüstenpioniere von Qumran" zu verstehen, „die aus der steinigen Wüste Brot holen. Soll Jesus sein Volk in Ödland führen, soll er dort sozialwirtschaftliche Wüstensiedlungen gründen . . . , eine agrarpolitische Ära seines Volkes heraufführen" und so seine messianische Sendung verwirklichen? Nach Stauffer hätte Jesus in der ersten von den drei Versuchungen mit derartigen Gedanken gerungen. Angenommen, diese immerhin geistvolle Interpretation Stauffers träfe wirklich zu, was zur Vermutung berechtigte, daß Jesus in seinen jüngeren Jahren persönlichen Kontakt mit den Qumran-Leuten gehabt haben könnte, so müßte auf Grund der Evangelien jedenfalls zugegeben werden, daß sich Christus später von den essenischen Ideen gänzlich abgewandt hätte. Indes ist Jesus doch wohl kaum je Qumraner gewesen.

b) Die Evangelien lassen zu deutlich erkennen, daß er während seines öffentlichen Wirkens weder qumranisch gelebt noch qumranisch gefühlt hat. 1) Gleich dem Täufer lebt Christus nicht wie die Qumran-Leute in Weltabgeschlossenheit, vielmehr wirkt er in aller Öffentlichkeit. 2) Im Gegensatz zur Qumran-Gemeinde ist Jesus kein besonderer Asket gewesen: Er nahm an öffentlichen Gastmählern teil und trank dabei auch Wein — die Qumran-Leute genossen dagegen allem Anschein nach nur unvergorenen Traubensaft (vgl. zum Beispiel Sektenkanon 6, 4—6, wo zweimal vom „Most" die Rede ist) —, was dem Heiland von seiten gewisser rigoristischer Kreise die Beschimpfung „Fresser" und „Weinsäufer" (vgl. Mt 11, 19 Par.) eintrug. 3) Waren schon die Pharisäer sehr streng in der Beobachtung der Reinigungsvorschriften (vgl. Mk 7, 2—4), so gingen hierin die Qumran-Essener noch viel weiter. So zum Beispiel mußte ein Essener-Mönch bereits eine reinigende Waschung an sich vornehmen, wenn er einen Novizen bloß von ungefähr berührt hatte[30]). So sehr suchte man in Qumran den Verkehr mit „Unreinen" oder danach bloß Verdächtigen zu meiden! Dagegen verkehrte Christus bedenkenlos mit jedermann, auch mit offensichtlich Bemakelten, wofür er die verächtliche Bezeichnung „Freund der Zöllner und Sünder" (Mt 11, 19 Par.) einstecken mußte. 4) In Qumran lebt man nach einer ganz genauen Tagesordnung mit genau festgesetzten Gebetszeiten. Jesus hingegen betet, wenn sich hiezu ein Anlaß bzw. eine passende Gelegenheit für gesammeltes Beten bietet. Übrigens waren die qumranischen Gebete — wie die meisten jüdischen Gebetstexte — wortreich[31]). Jesus lehnt derartiges Beten ab (vgl. Mt 6,7 f.) und lehrt dafür ein ganz kurzes Gebet: das Vaterunser. 5) Die Qumran-

[29]) Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern-München 1959, S. 87.
[30]) Flavius Josephus, Bell. Jud. II 8, 10 (§ 150).
[31]) Vgl. E. Stauffer, Die Botschaft Jesu . . ., S. 15.

Leute hielten sich vom jerusalemischen Tempelkult fern; Jesus nahm dagegen oft an ihm teil. 6) Christus war ein Freund der Natur; seine Reden, besonders seine herrlichen Parabeln verraten eine feine Naturbeobachtung. Die Qumran-Schriften erwecken dagegen den Eindruck, daß den Mönchen am Toten Meer die Natur gleichgültig war (sonst hätten sie sich nicht in die zum Teil fast völlig vegetationslose Gegend am Toten Meer zurückgezogen!). Sie hatten offenbar kein Interesse an der schönen Welt, die uns Menschen umgibt, sondern lebten in der Welt ihrer Gedanken und starren Zeremonien[32]).

2. Wie sieht es nun mit der Lehre Christi aus? In welchem Verhältnis steht sie zu den Qumran-Ideen?

a) Auch hier sind zunächst verschiedene Berührungspunkte zwischen den Evangelien und den Qumran-Schriften festzustellen, wie die folgenden (nur auszugsweise angeführten) Beispiele zeigen.

1) Schon der letzte Teil der Weihnachtsbotschaft der Engel: „Friede den Menschen des (göttlichen) Wohlgefallens" (Lk 2, 14) hat in den Qumran-Schriften auffallende Parallelen; so zum Beispiel ist im Sektenkanon (8, 6) von den „Erwählten des Wohlgefallens" die Rede. Ergibt sich aus dieser Stelle schon hinlänglich deutlich, daß es sich darin um das göttliche Wohlgefallen an den Menschen handelt, so geht dies noch klarer aus dem nachstehend zitierten Text der Hymnenrolle (4, 33) hervor (der übrigens sehr vernehmlich an den zweiten Teil der Engelsbotschaft bei Lk 2, 14 anklingt): „Die Fülle des Erbarmens wird sein auf allen Söhnen seines Wohlgefallens." Man vergleiche ferner Hymnenrolle 11, 9: „Dein Erbarmen gilt allen Söhnen deines Wohlgefallens." Auf Grund dieser Parallelen wird man nun doch um so mehr geneigt sein, der Vulgata-Interpretation: „hominibus bonae voluntatis" (oder sagen wir vorsichtiger: deren traditioneller Deutung: „Menschen, die guten Willens sind") den Abschied zu geben.

2) Bei Mt 5, 3 werden „die Armen im Geiste" selig gepriesen, bei Lk 6, 20 hingegen nur „die Armen". Die neuere Exegese neigte bis vor kurzem dazu, die Lk-Formulierung als die ursprünglichere zu betrachten[33]). Diese Ansicht scheint nun durch die Schriftenfunde von Qumran erschüttert worden zu sein. Ihnen entnehmen wir nämlich, daß sich — wie bereits betont wurde — die Qumran-Leute in ihrer Gesamtheit als „die Gemeinde der Armen" bezeichneten; die einzelnen Gemeindemitglieder erachteten sich als „Arme des Geistes" (vgl. Kriegsrolle 14, 7). „Geist" (hebr. ruach) hat hier wohl die bereits im Alten Testament nachweisbare Bedeutung von „Wille"; vgl. zum Beispiel Ex 35, 21: „So brachte jedermann, den sein Herz dazu bewog und dessen Geist willig war, die Beisteuer für Jahve zur Herstellung des Bundeszeltes"[34]). In der Tat waren, wie ebenfalls oben bereits erwähnt wurde, die Qumran-Mönche freiwillig arm. Beim Eintritt als Vollmitglied in den Orden mußte das persönliche Ver-

---

[32]) Brant W., Wer war Jesus Christus? (Verändern die Schriftenfunde vom Toten Meer unser Christusbild?), Stuttgart 1957, S. 249.

[33]) Vgl. z. B. Schmid J., Das Evangelium nach Matthäus (1. Bd. in: „Regensburger Neues Testament"), Regensburg 1956³, S. 79.

[34]) Vgl. Schubert, a. a. O., S. 119 f.

mögen abgeliefert werden. Vorenthaltung von Geld usw. wurde mit einjährigem Ausschluß aus der Gemeinschaft geahndet (Sektenkanon 6, 24 f.). Ein derartiger Ausschluß aus der Gemeinschaft dürfte jedoch in nicht wenigen Fällen praktisch einem Todesurteil gleichgekommen sein. Es darf nämlich vermutet werden, daß die meisten Qumran-Mönche aus Furcht, sich zu verunreinigen, auswärts kaum etwas zum Essen angenommen haben dürften. So mögen nicht wenige unter den Ausgestoßenen vor den Mauern des Klosters verhungert sein. — Vielleicht wurde die uns gar zu drakonisch scheinende Bestrafung des Ananias und der Saphira (Apg 5, 1—11) von der Urgemeinde zu Jerusalem, die wohl vom strengen qumranischen Armutsideal Kenntnis hatte und möglicherweise dadurch zum „urchristlichen Kommunismus" (vgl. Apg 2, 44 f.) angeregt worden war[35]), nicht so hart empfunden. Eines ist durch die vorhin angeführte Qumran-Formel „Arme des Geistes" jedenfalls sichergestellt worden, daß nämlich „Geist" in Mt 5, 3 nicht „Intelligenz", sondern „geistige Einstellung", „Geisteshaltung", „Gesinnung" bedeutet.

3) Bei Mt 5, 43 heißt es (43a): „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist (43b/1): Du sollst deinen Nächsten lieben (43b/2), deinen Feind aber (kai-adversativum!) hassen." Nun ist aber im Alten Testament nirgends ein Gebot des Feindeshasses zu entdecken; dort wird vielmehr die allgemeine Nächstenliebe gelehrt (Lev 19, 18. 34). Auch in der jüdischen Traditionsliteratur konnte bis jetzt ein Gebot, den Feind zu hassen, nicht nachgewiesen werden. In der Qumran-Sekte gab es hingegen ein derartiges Gebot; siehe zum Beispiel Sektenkanon 1, 4, wonach es Pflicht eines jeden Gemeindemitgliedes war, „zu lieben jeden, den er erwählt (das heißt: Qumran-Leute sollten nur ihresgleichen lieben) und zu hassen jeden, den er verworfen hat (das heißt: Qumraner sollten alle Nicht-Qumraner hassen); nach Sektenkanon 1, 10 sind alle „Söhne der Finsternis" (= alle Nicht-Qumraner) zu hassen. Es ist ohne weiteres annehmbar, daß sich Jesus bei Mt 5, 43b/2 auf das qumranische Gebot des Feindeshasses bezog, was allerdings zur Voraussetzung hätte, daß dieses Qumran-Gebot in der jüdischen Öffentlichkeit allgemein bekannt war (vgl. Mt 5, 43a: „Ihr habt gehört"). Warum soll diese Voraussetzung nicht zugetroffen sein?

4) Die in der Praxis leider viel zuwenig beherzigte Mahnung Christi (es handelt sich eigentlich um mehr als bloß um eine Mahnung!): „Ihr sollt überhaupt nicht schwören" (Mt 5, 34), hat eine sachlich identische Parallele im Damaskusdokument (15, 1—3)[36]), wo ebenfalls ein Verbot des Eides vorliegt.

5) Im Damaskusdokument (4, 21) findet sich auch das Verbot der Ehescheidung (Mt 5, 32 Par.; 19, 3—12 Par.), wobei überraschender-

---

[35]) Vgl. Daniélou, a. a. O., S. 49; Schubert, a. a. O., S. 127.

[36]) Das Damaskusdokument ist eine essenische Schrift, die inhaltlich gewissen Qumran-Schriften (bes. dem Habakuk-Kommentar und dem Sektenkanon) nahesteht und ungefähr um dieselbe Zeit wie diese entstanden sein dürfte. Im Jahre 1896 wurden in der Geniza (= Raum für abgelegte, ehemals beim Synagogengottesdienst verwendete Schriftenrollen) der Karäer-Synagoge zu Kairo von S. Schechter zwei mittelalterliche Handschriftenbruchstücke dieses Dokumentes gefunden und später herausgegeben (Documents of Jewish sectarians, Cambridge 1910). Ein Fragment einer Abschrift des Damaskusdokuments wurde in der Höhle 6 von Qumran neu entdeckt.

weise genauso wie bei Mt 19, 4 Par. mit Gen 1, 27 („als Mann und Weib schuf er sie") argumentiert wird.

6) Flavius Josephus[37]) berichtet über die Essener unter anderem auch, daß sie auf Reisen nichts bei sich trugen als höchstens Waffen gegen Räuber, nicht aber Unterkleider zum Wechseln oder ähnliches; dies sei nicht nötig gewesen, da sie ja ohnehin allerorts ihresgleichen gefunden hätten. Erinnert dieses Verhalten der Essener nicht an die Vorschrift Christi bezüglich der einfachen Ausrüstung der auf missionarischer Wanderschaft befindlichen Jünger (Mt 10, 10 f. Par.)?

7) Christus hat das Apostelkolleg als Zwölferschaft eingesetzt, wofür sicher in erster Linie die Zwölfzahl der Stämme Israels maßgebend gewesen sein wird (vgl. Mt 19, 28): Durch ihre Zwölfzahl sollen die Apostel als die Häupter des neuen Israel gekennzeichnet werden. An der Spitze der Qumran-Gemeinde stand ein Rat von „zwölf Männern und drei Priestern" (Sektenkanon 7, 1)[38]). Könnte diese qumranische Einrichtung nicht auch mitbestimmend gewesen sein für die Zwölfzahl der Apostel? Und wenn in Qumran die „drei Priester" gar noch aus der Zahl der zwölf Ratsmitglieder — als engerer Ausschuß derselben — genommen worden wären (was aus der eben zitierten Belegstelle allerdings nicht mit Sicherheit abgeleitet werden kann), dann wäre die Analogie noch überraschender, spielt doch bekanntlich unter den zwölf Aposteln die Dreiergruppe Petrus-Jakobus-Johannes eine besondere Rolle[39]).

8) Ist der Zusammenhang zwischen dem Zwölferrat von Qumran und dem Zwölferkolleg der Apostel jedenfalls unsicher, so kommt das qumranische Gemeinschaftsmahl als Vorbild des Letzten Abendmahles noch viel weniger in Frage. Zwar wurde beim Mahl in Qumran vom vorsitzenden Priester Brot und Wein (wahrscheinlich war es Weinmost) gesegnet (Sektenkanon 6, 3—6); indes waren ähnliche Mahlgebräuche damals allenthalben bei den Juden in Übung. Und was das Entscheidende ist: Die Segnung von Brot und Wein beim Essenermahl hatte bloß rituellen Charakter und nicht mehr. Die eucharistischen Einsetzungsworte haben im Ritus des Essenermahles keinerlei Entsprechung[40]).

b) Damit kommen wir zu den Gegensätzen zwischen der Lehre Jesu und den Auffassungen in den Qumran-Schriften. Zum Teil haben wir sie bereits berührt, als wir den qumranischen Zügen an der Person Christi nachgingen.

1) Da ist einmal auf die verschiedene Wertung des mosaischen Gesetzes hinzuweisen. Die Qumraner beobachteten die Gesetzesvorschriften noch viel skrupulöser als die Pharisäer. Dies zeigt sich besonders in ihrer Sabbatauffassung. Nach pharisäischer Ansicht durfte man einem in die Grube gefallenen Menschen oder Tier am Sabbat heraushelfen (vgl. Lk 14, 4); nach dem Damaskusdokument (11, 12. 16) war dies jedoch

[37]) Bell Jud. II 8, 4 (§ 125).

[38]) Vgl. auch die Fortsetzung dieser Stelle bei Barrett C. K., Die Umwelt des Neuen Testaments (Auswahl aus zeitgenöss. Quellen), aus dem engl. Original übers. v. Carsten Colpe, Tübingen 1959, S. 276, Zeile 71 ff.

[39]) Vgl. B. Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente, TZ 10 (1954), S. 107, zit. bei Daniélou, a. a. O., S. 36.

[40]) Vgl. Schubert, a. a. O., S. 50 f. und 122.

nicht erlaubt; ja es war am Sabbat nicht nur jede Arbeit verboten; nach dem nämlichen Damaskusdokument (10, 19) verstieß man vielmehr bereits gegen das Gebot der Sabbatruhe, wenn man am Sabbat bloß vom Arbeiten redete. In Qumran wird man diesbezüglich der gleichen Meinung gewesen sein, waren doch die im Damaskusdokument enthaltenen Satzungen den Qumran-Leuten wohlbekannt[41]). — Dagegen setzte sich Christus kühn über das Sabbatgebot hinweg, wenn es galt, einem leidenden Menschen zu helfen (vgl. Mk 2, 27a—b: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen"), und erwies sich so als „der Herr über den Sabbat" (Mk 2, 27c). Bei Christus hat die Liebe den Primat über den Gesetzesgehorsam.

2) Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß die Essener auch in der Sorge um rituelle „Reinheit" weiter gingen als die Pharisäer. Christus erachtete hingegen die Reinigungszeremonien als wertloses Getue; er fordert nicht rituelle Reinigkeit, sondern Herzensreinheit (Mt 15, 1—20 Par.). Die Qumraner nahmen ein Tauchbad, bevor sie zu Tisch gingen; Christus hingegen spricht: „Mit ungewaschenen Händen zu essen, verunreinigt nicht den Menschen" (Mt 15, 20).

3) Die Qumran-Leute predigen den Feindeshaß; Jesus verkündigt dagegen die Feindesliebe (Mt 5, 43—48 Par.).

4) Dazu kommt noch ein weiterer, wesentlicher Unterschied: Die Qumraner betrachteten, wie oben bereits erwähnt wurde, ihre Auffassungen als Geheimlehren; Jesus hingegen erachtet seine Botschaft als für alle Menschen bestimmt, weiß er sich doch als der Heiland aller, während hingegen die Qumran-Leute nur ihresgleichen als zum Heil Erwählte ansahen.

Der Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und den Auffassungen der Qumran-Essener ließe sich noch durch zahlreiche Beispiele erläutern[42]). Eines ist jedenfalls sicher: Wäre Christus im Qumran-Kloster erschienen und hätte er dort bloß seine Ansichten über Rein und Unrein oder über das mosaische Gesetz vorgetragen, er wäre bestimmt nicht lebend aus den Klostermauern wieder herausgekommen!

Im Anschluß an die Besprechung der gemeinsamen und gegensätzlichen Züge in den Auffassungen Christi und jenen der Qumran-Leute darf jene angebliche „Entdeckung" nicht übergangen werden, die vor nun schon bald einem Jahrzehnt nicht nur die Gelehrten angelegentlichst beschäftigte, sondern auch als Sensation durch die Presse ging: Es handelt sich dabei um die oben schon wiederholt erwähnte Gestalt des „Lehrers der Gerechtigkeit" (hebr. moreh hassédeq). Man kannte ihn bereits aus dem Damaskusdokument als jene erhabene Priester- und Prophetenpersönlichkeit, die später mit einem gottlosen Hohenpriester in Konflikt geriet. In den Qumran-Rollen — insbesondere im Habakuk-Kommentar — erscheint der „Lehrer der Gerechtigkeit" aufs neue, wobei dort gewisse, bisher unbekannte Einzelheiten über ihn ausgesagt werden, die man im Leben Jesu Christi wiederfinden wollte. So zum Beispiel — um nur die

---

[41]) Vgl. oben Anm. 36: Auffindung des Damaskusdokuments in der Höhle 6.

[42]) Vgl. E. Stauffer, Die Botschaft Jesu . . ., S. 13—15, wo in 22 Punkten die wichtigsten Unterschiede zwischen der Lehre Jesu und den Auffassungen der Qumraner antithetisch zusammengestellt sind.

drei frappantesten unter diesen vermeintlich gemeinsamen Zügen zu nennen — wollte man aus gewissen Qumran-Texten herauslesen, 1) daß der „Lehrer der Gerechtigkeit" durch heidnische Soldaten, die im Dienste eines gottlosen Hohenpriesters standen, getötet (wenn nicht gar gekreuzigt) worden sei; 2) nach seinem angeblichen Tod sei er wiederum „erschienen", sei also gleich Jesus auferstanden; 3) von den Schülern des „Lehrers der Gerechtigkeit" werde in den Qumran-Schriften gesagt, daß sie seine Wiederkunft zum Jüngsten Gericht erwarten.

Bei der Debatte, die durch die eben erwähnte „Entdeckung" ausgelöst wurde, ging es nun nicht etwa um die Frage der Möglichkeit einer (unmittelbaren oder mittelbaren) Beeinflussung Christi durch den „Lehrer der Gerechtigkeit", wie derartige Berührungspunkte zwischen Qumran und Christus vorhin (siehe oben B, Punkt 2a) aufgezeigt wurden; es handelte sich jetzt nicht um gewisse äußerliche Formen der Organisation oder um gewisse Vorstellungen bzw. Ausdrucksweisen, die Christus oder die Urgemeinde von Qumran entlehnt haben könnte. Diesmal stand unvergleichlich mehr auf dem Spiel, diesmal ging es um Wesentliches: Wenn es sich nämlich wahrscheinlich machen ließ, daß sich in der Qumran-Tradition um den „Lehrer der Gerechtigkeit" später sozusagen ein „essenischer Mythus" gebildet habe, der nachträglich auf Christus übertragen worden wäre — Dupont-Sommer[43]) rechnete zumindest mit dieser Möglichkeit —, ja dann war die Geschichtlichkeit der Person Jesu Christi, mehr aber noch die Echtheit und Ursprünglichkeit des Christentums ernstlich in Frage gestellt. Was Dupont-Sommer bloß zur Diskussion stellen wollte, wurde dann von sensationslüsternen Journalisten in verantwortungsloser Weise als wahrscheinlich, wenn nicht gar als bereits sicher hingestellt und in dieser Form in die breite Öffentlichkeit gebracht.

Inzwischen haben sich die aufgeregten Gewässer weitgehend beruhigt. Man hat nämlich die in Frage kommenden Qumran-Texte mittlerweile genau studiert und mußte dabei feststellen, daß gerade die als Hauptbelegstellen angeführten Texte nicht tragfähig genug sind, da sie teils bloß lückenhaft erhalten, teils dunkel sind und daher keine eindeutige Interpretation ermöglichen. Voreilige Entdeckerfreude, wobei wieder einmal der Wunsch der Vater des Gedankens war, hatte zu gewagten Ergänzungen (Konjekturen) und einseitigen Auslegungen der betreffenden Qumran-Texte geführt[44]). Im besonderen muß zu den vorhin angeführten vermeintlichen Hauptberührungspunkten zwischen Christus und dem „Lehrer der Gerechtigkeit" folgendes festgestellt werden: Im Habakuk-Kommentar 9, 1—12 ist keineswegs klar gesagt, daß der „Lehrer der Gerechtigkeit" eines gewaltsamen Todes gestorben sei; es ist dort lediglich von (allerdings grausamen) Verfolgungen die Rede; Verfolgungen aber sind das klassische Schicksal eines Propheten (vgl. Mt 13, 57 Par.). Und was die Stelle Habakuk-Kommentar 11, 4—8 angeht, so ist es gewagt, wenn nicht gar willkürlich, sie im Sinne der „Auferstehung" des „Lehrers der Gerechtigkeit" zu interpretieren; der dort gebrauchte Ausdruck „er-

[43]) Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte, Paris 1950; vgl. ders., Le Maître de Justice fut-il mis à mort? VT 1 (1951), S. 200—215.

[44]) Näheres zur Interpretation der fraglichen Stellen siehe bei Daniélou, a. a. O., S. 70—91.

scheinen", der an sich jede Art des Sichmanifestierens besagen kann, wird an der betreffenden Stelle nicht mehr als „auftreten" bedeuten. (Trotz der wütenden Verfolgungen von seiten des bösen Hohenpriesters ist der „Lehrer der Gerechtigkeit" später wieder aufgetreten.)[45]). Immerhin bleibt noch abzuwarten, ob vielleicht der eine oder andere von den noch nicht edierten Qumran-Texten neue Gesichtspunkte zur Lösung des Problems beibringt. Vorläufig scheint dies nicht der Fall zu sein.

Zusammenfassend ist somit über das Verhältnis zwischen Jesus Christus (bzw. dem Christentum) und Qumran etwa folgendes zu sagen: Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Jesus jemals in persönlicher Verbindung mit den Qumran-Leuten stand; wohl aber kannte er ihre Lehren und mag von den zahlreichen sittlich hochstehenden Auffassungen des Qumran-Kreises die eine oder andere übernommen haben. Keinesfalls aber darf die Botschaft Jesu — im ganzen gesehen — etwa bloß als eine Fortentwicklung der Lehre der Qumran-Essener betrachtet werden; allzu groß und wesentlich sind die Gegensätze, die zwischen beiden klaffen. Vielmehr bedeutet die Botschaft Jesu — als Ganzes betrachtet — gegenüber den Qumran-Lehren etwas völlig Neues, vorher nicht Dagewesenes. Da jedoch Jesus Christus mit dieser seiner neuen Lehre zu jener Zeit auftrat, in der die Qumran-Gemeinde in höchster Blüte stand, und da er in der nämlichen Umwelt, die die Qumran-Mönche umgab, seine Lehren verkündete, darum tragen die Qumran-Funde nicht nur zur Aufhellung des Lebens und der Lehre der Qumran-Gemeinde, sondern zugleich auch zum besseren Verständnis jenes Milieus bei, in dem Jesus lehrte und wirkte. So werden denn durch die Qumran-Funde auch verschiedene Details in den Evangelien in neues oder zumindest klareres Licht gerückt.

Noch sind längst nicht alle Schriftenrollen von Qumran durchgearbeitet. Nichtsdestoweniger darf nach dem, was wir bis jetzt über Qumran wissen, wohl bereits heute eines als hinlänglich gesichert gelten, daß nämlich das Christentum nicht einfachhin aus dem Qumran-Essenertum abgeleitet werden kann. Somit wird auch nach den Entdeckungen von Qumran Jesus Christus das bleiben, als was er bisher in der Religionsgeschichte angesehen wurde, nämlich als der Begründer einer völlig neuen, einmaligen Religion: unseres Christentums. (Manuskript abgeschlossen am 10. 2. 1960.)

Die zwanzig allgemeinen Konzilien in historischer Schau

Von Karl Eder (†)

Erster Teil

Drei Einzelfragen als Präludium

1. Die Tagungsorte

Was sagen die Tagungsorte der zwanzig allgemeinen Konzilien aus? Ganz Wichtiges. Die ersten acht finden auf orientalischem Boden statt (zwei zu Nicäa, vier zu Konstantinopel, eines zu Ephesus, eines zu Chal-

[45]) Vgl. Daniélou, a. a. O., S. 78 f.

cedon, wobei Nicäa [heute Isnik] und Chalcedon [heute Kadiköi] Konstantinopel gegenüber in Bithynien liegen, also zur Nachbarschaft der Hauptstadt gehörten). Nur Ephesus, der Haupthandelsplatz Kleinasiens und Hauptstadt der Provinz Asia, lag weiter südlich. Der sprechendste Ausdruck für die historische Tatsache, daß der Schwerpunkt des Reiches nach der Diokletianischen Vierteilung im Osten lag und daß diesen historischen Gegebenheiten auch die Organisation der sich entfaltenden Kirche folgte. Diese scheinbare Zurückdrängung Roms, wo doch der Nachfolger des Apostels Petrus Bischof war, hängt aufs engste mit den Begleitumständen der Gründung Konstantinopels zusammen.

Erst mit den vier Laterankonzilien des hohen Mittelalters hat sich die Kurve der Konzilien auf abendländischen Boden verlagert und ist — bis zur Gegenwart — in diesem Raum geblieben, allerdings, immer die Konzilsorte im Auge, mit sehr bezeichnenden Unterschieden. Hat sich nämlich seit dem Ausbruch der Ostkirche aus der Ökumene die Konzilstätigkeit von Byzanz nach Rom, einem gewandelten, vom antiken Rom an Gestalt und Bevölkerung weitaus verkleinerten Rom, verschoben, so folgen den vier Laterankonzilien drei auf französischem Boden, zwei zu Lyon, eines zu Vienne. Könnte ein anderer Umstand so sprechend die Abhängigkeit des Papsttums von Frankreich und damit die Verdunkelung der universalen Idee und Aufgabe des Papsttums erhärten wie die Abfolge dieser drei französischen Konzilsorte? Avignon taucht als verhängnisvolles Stichwort auf. Bestürzt blickt der mit der Geschichte Vertraute auf den düsteren Festungspalast an der Rhone, denkt in Albi, Carcassonne und Béziers an die Greuel der Albigenserkriege und an den gemeinen Justizmord des Templerprozesses.

Es folgen zwei deutsche Konzilsorte: Konstanz und Basel mit Ferrara - Florenz. Im Konzil von Konstanz gelingt die Beseitigung des großen Schismas und mißlingt mit der Verurteilung des Jan Hus zum Feuertode die Bewältigung der radikalen tschechisch-antirömischen Bewegung im westslawischen Raum. Ein Dekret erklärt das Konzil als über dem Papste stehend, die Ausnahme der augenblicklichen Notlösung sollte stehende Norm werden. In Basel bricht bereits der Streit um die verfassungsmäßige Stellung des Konzils voll aus, während in Florenz in drei Dekreten Unionsvereinbarungen mit den Ostkirchen abgeschlossen werden.

Mit dem fünften Laterankonzil finden die Konzilien wieder nach Rom zurück. Wie bisher, blieb die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern auf dem Papier. Das Konzil wurde am 16. März 1517 geschlossen, und am 31. Oktober erfolgte Luthers Thesenanschlag an der Schloßkirche zu Wittenberg. Trient, Reichsbistum und reichsrechtlich deutscher Boden, sieht das große Reformkonzil, das nach zweimaliger Vertagung inmitten des großen Abfalles in Dogma und Disziplin die alte Kirche abgrenzt und die Grundlage des neuzeitlichen Katholizismus werden sollte.

Das bisher letzte, das Vatikanische Konzil, überwand mit der Lehre vom Primat und der päpstlichen Infallibilität die Konziliartheorie. Zwischen Trient und dem Vaticanum liegen 307 Jahre; zwischen dem letzten oströmischen und dem ersten abendländischen Konzil 254 Jahre! Es sind

dies die zwei längsten Konzilsintervalle. Auf das Ganze gesehen, spiegelt sich im Reigen der Konzilsorte der große Wellengang der Kirchengeschichte ab.

2. Rom — Byzanz

Es ist allgemein bekannt, daß das Imperium Romanum durch die Verlegung der Kaiserresidenz von Rom nach Byzanz = „Neu-Rom" (330) einen neuen Mittelpunkt erhielt, seit der Reichsteilung 395 die Hauptstadt des Oströmischen Reiches. Weniger bekannt dagegen ist die auf die Verlegung folgende Geschichte der zwei Metropolen. Während mit dem Weströmischen Reich auch der Glanz der Urbs verblaßte, während Rom einen geradezu katastrophalen Bevölkerungssturz erlebte — von fast zwei Millionen (einschließlich des Militärs) in der Blüte der Kaiserzeit bis zu den zirka 40.000 Menschen, als Alarichs Scharen Rom eroberten (410) —, stieg die Konstantinstadt am Bosporus politisch, städtebaulich und kulturell zu einer glänzenden Residenz empor. Nicht nur das! Während das von heidnischen Tempeln übersäte Rom auch in der nachkonstantinischen Ära niemals eine rein christliche Stadt wurde, dem Christentum vielmehr das über das Reich hereingebrochene Unheil angelastet wurde, so daß ein Augustinus über Bitte zur Feder griff und sich in seinem „Gottesstaat", dem ersten großartigen Entwurf einer christlichen Geschichtsphilosophie, über die Zeitereignisse sub specie aeternitatis aussprach, während ein Teil der Senatoren und altheidnische Patrizierfamilien heftig protestierten, als 428 die Statue der Dea Victoria aus dem Senatssitzungssaal entfernt wurde, blühte am Bosporus eine rein christliche Stadt empor. Das freie Christentum hatte Rom im Abstieg, in seiner Spät- und Verfallsperiode getroffen, in Byzanz stand es am Anfang. Rom hatte es nur zur alten Petersbasilika gebracht, in Konstantinopel aber erstand die Hagia Sophia, nicht nur die Gipfelleistung der byzantinischen Kunst, sondern der antiken Architektur überhaupt (532/537). Aber noch mehr! Das oströmische Kaiserreich betrachtete sich selbst als römischen Staat, seine Geschichte als Fortsetzung der römischen Geschichte, seine Bürger bezeichneten sich als Römer, sein Recht war das römische Recht. Konstantinopel beherrschte die einst zum Orbis Romanus gehörigen Länder des Ostens, in der geheiligten Person des Kaisers gipfelten nach wie vor Staat und Staatsgewalt. Im Westen kann man diese Auffassung am besten in den Mosaiken von Ravenna, dem Sitz des oströmischen Exarchats, studieren.

Konstantinopel folgte nur der Rechtskontinuität der vorchristlichen Epoche, wenn es in den Sacra den vornehmsten Bezirk des staatlichen Bereiches erblickte. Der oströmische Kaiser blieb in nur wenig abgeänderter Form der Pontifex Maximus von einst. Er beruft die Konzilien und führt — persönlich oder durch seinen Stellvertreter — auf ihnen den Vorsitz, er publiziert deren Beschlüsse als Staatsgesetze. Stets erhob Konstantinopel den Anspruch auf die geistige Beherrschung der Ökumene. Ein förmlich magischer Kreis umgibt den Auserwählten Gottes; man darf von einem byzantinischen Kaiserkult, dem Gegenstück zum antiken Kaiserkult, sprechen.

Dieses Ineinander von Reich und Kirche hat zwei wichtige Folgen: Das ganze geistliche Wesen bildet einen Teil, den vornehmsten, des Staates und lenkt daher zum Unterschied vom Westen in eine eigenbetonte Entwicklung ein. Die Bedeutung seiner Patriarchen mußte gegenüber dem Bischof von Rom in den Augen der Orthodoxen — um die spätere Bezeichnung vorwegzunehmen — mächtig hervortreten. Die byzantinische Kirchengeschichte im Auszug ist die Geschichte seines Patriarchats. Erst allmählich erkämpfte sich Byzanz das Patriarchat neben Rom, Alexandrien und Antiochien. Jerusalem folgte 451. Rom hat das Bemühen Byzanzs um den ersten Platz nach Rom stets abgelehnt. Nur im Durchblick sei betont, daß nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken (1453) die Vormacht der Orthodoxie allmählich auf Moskau überging, das 1589 mit Zustimmung des Patriarchen von Konstantinopel Patriarchat wurde. Dort hatte sich seit der Heirat Iwans III. mit der Nichte des letzten griechischen Kaisers die Anschauung herausgebildet, daß Moskau das kaiserliche Erbe von Konstantinopel angetreten habe. Die Idee: Moskau, das dritte Rom, begann sich zu entfalten und hat sich bis zur Gegenwart gehalten. Die alte Anschauung Ostroms von der Kirche als Teil des Staates und daher dem Vorrange des Staates vor der Kirche ging auch auf das Moskauer Patriarchat über. Im Lichte dieser Grundanschauung muß daher auch die russische Kirchengeschichte mit ihren Eigenheiten gesehen werden.

Wesentlich anders gestaltete sich der Ablauf der Geschichte im Westen. Im Zuge des Verfalles des Weströmischen Reiches sammelte das Papsttum die romanischen, germanischen und slawischen Völker zu einer neuen Einheit. Es kam allmählich zur Ausbildung eines neuen übernationalen Kulturraumes, in dem die Kirche die Führung übernahm. Ihr Charakter als societas perfecta trat schärfer hervor, sie trat dem Staat zunächst als selbständiger Machtfaktor gegenüber, ein Verhältnis, das zu den bekannten Streitgängen zwischen Kaiser und Papst im Hochmittelalter führte. Es sei erinnert, daß die Stadt Rom so verfiel, daß sich der Mittelpunkt des Westens nach Mailand, Pavia und Ravenna verlagerte. Nur der Nachfolger des Apostelfürsten hielt etwas vom Glanz der verwunschenen Roma aufrecht, aber es war mehr die historische Erinnerung als das äußere Bild der weithin verfallenen antiken Großstadt.

Abschließend sei auf die wichtigste Folge dieser andersartigen staatlich-politischen Entwicklung aufmerksam gemacht, auf die gänzlich verschiedene Ausprägung der Kultur, auch der religiösen, zwischen Ost und West. Überspitzt, aber doch mit einem Korn Wahrheit hat man gesagt, die Kultur des Abendlandes sei eine Kultur des filioque, die des Morgenlandes eine Kultur des Heiligen Geistes. Im Osten überwiegt die Transzendenz des Herrn, im Westen der historische Christus, also die Immanenz der Geschichte. Im Osten führt die Mystik, im Westen die Dogmatik, der Osten ist Liturgie, der Westen hat Liturgie, der Osten sucht die Verwirklichung im Mysterium, der Westen in der Durchheiligung und Heimholung der Welt für Christus. Der Osten findet seine christliche Bewährung in der Leidensbereitschaft, der Westen in Leistung und Arbeit. Der Osten läßt nur das innere Licht gelten, der Westen ringt um die Synthese von

Glauben und Wissen. Man studiere aufmerksam die Liturgie der Ostkirche und den Inhalt der Ikonostasis, der Bilderwand, und man wird sagen: eine andere Welt. Ohne Zweifel hat das Schisma beide Teile durch Wertentzüge geschädigt.

3. Der Begriff „ökumenisches Konzil" und die konziliare Theorie

Im langen Entwicklungsgang der Konzilien bildet die konziliare Theorie, die Annahme, daß das ökumenische Konzil über dem Papste stehe, sicherlich die merkwürdigste Phase. Bis das ökumenische Konzil die klare Definition fand, in der es im CIC. can. 222—229 vor uns steht, hatte es eine lange Entwicklung durchzumachen. Nach dem geltenden Kirchenrecht ist ein ökumenisches Konzil eine Versammlung von Bischöfen und bestimmten anderen Jurisdiktionsträgern, die vom Papste berufen wird und unter seinem Vorsitz über Gegenstände des christlichen Glaubens und der kirchlichen Disziplin Beschlüsse faßt, die der Bestätigung des Papstes bedürfen. In dieser Definition spiegelt sich nicht nur die Vollgewalt des Papstes, sondern auch die eindeutige Überlegenheit des Papstes über das Konzil ab. Das war in den frühesten christlichen Jahrhunderten anders. Für den ökumenischen Charakter eines Konzils waren über das erste Jahrtausend hinaus nicht die Absicht und der Wille des Einberufers maßgebend[1]). Auch die Anerkennung der Beschlüsse durch den Papst hatte in diesem Zeitraume noch nicht von Anfang den Charakter einer formellen Bestätigung, wie bei den späteren ökumenischen Konzilien, sondern die Anerkennung ist das Ergebnis der tatsächlichen Durchsetzung in der kirchlichen Wissenschaft und Praxis. Der Vorgang dieser Rezeption ist im einzelnen wissenschaftlich noch nicht erforscht. Schwankungen zeigen sich besonders in der Beurteilung der ersten Laterankonzilien und des Baseler Konzils. Auf dem Trienter Konzil wollten die Spanier und Franzosen das fünfte Laterankonzil nicht anerkennen. Die heutige Zählung findet sich zum erstenmal bei Kardinal Bellarmin.

Die „konziliare Theorie" entstand als Reaktion des Episkopalsystems gegen die starken Konzentrationsbestrebungen des Papsttums im 13. und 14. Jahrhundert („Papalsystem"). Episkopalsystem bedeutet nicht die Verteidigung der Rechte, die den Bischöfen iure divino als den ordentlichen Leitern ihrer Sprengel zustehen, sondern eine Überspannung der bischöflichen Jurisdiktionsrechte auf Kosten des päpstlichen Jurisdiktionsprimats. Die konziliare Theorie im eigentlichen Sinne des Wortes meint die Jurisdiktionsrechte, die den Bischöfen in ihrer Gesamtheit als den legitimen Vertretern der Kirche auf einem allgemeinen Konzil zukommen. Sachlich begründen die Hauptvertreter diese Theorie — vor allem Johann von Paris OP. († 1306) und später Marsilius von Padua († 1342) und Wilhelm von Ockham († 1349) — in erster Linie mit dem Korporationscharakter der Kirche. Darnach stünde die oberste Jurisdiktion bei der Ecclesia universalis, nicht beim Papsttum. Eine Reihe von Zeitwirren förderte diese Theorie: das Exil von Avignon, der Streit mit Kaiser Ludwig dem Bayern (Sachsenhausener Appellation von 1324)

[1]) H. Jedin: Kleine Konziliengeschichte, S. 10.

und vor allem das große abendländische Schisma, das die päpstliche Jurisdiktionsgewalt in der Praxis vielfach lahmlegte. In dieser verzweifelten Situation griffen Theologen und Kanonisten nach der Konziliartheorie als einer Notstandstheorie. Es kam schließlich so weit, daß die Konzilien von Konstanz (5. Sitzung) und von Basel (2. Sitzung) in aller Form die Superiorität des Konzils über den Papst aussprachen. Schon 1415 hatten die Konstanzer Dekrete („Sacrosancta") erklärt, daß das Konzil als rechtmäßiges allgemeines seine Gewalt unmittelbar von Gott habe und daß jedermann, auch der Papst, dem Konzil unter Strafe zum Gehorsam verpflichtet wäre. 1417 wurde aus dieser Notstandsmaßnahme eine stehende Einrichtung, das Konzil sollte das Papsttum kontrollieren. Das nächste Konzil sollte in fünf, das übernächste in sieben, die weiteren in je zehn Jahren stattfinden. Damit schien sich der revolutionäre Gedanke des Dekretes „Sacrosancta" durchgesetzt zu haben. Diese Beschlüsse haben zwar keinen kanonischen Charakter und sind von den Päpsten abgelehnt worden, doch festigten sie in kurialen Kreisen das Mißtrauen gegen das Konzil derart, daß die Kurie die längst fällige Reform der Kirche an Haupt und Gliedern immer wieder hinausschob oder blockierte. Die Folge war die Glaubensspaltung und der verzweifelte Kampf der bestgesinnten Reformer um das Konzil, das endlich zu Trient zustande kam. Bei aller Anerkennung der zeitbedingten Schwierigkeiten handelt es sich bei der Konziliartheorie letzten Endes um einen error in principiis, womit jedoch über den guten Glauben vieler Vertreter kein Urteil gefällt sein soll. Zu sehr war die in Lehre und Glaubensbewußtsein verankerte Papstdoktrin verdunkelt und zu weit die Verwirrung der Geister angesichts der unbeschreiblichen Zeitumstände fortgeschritten. Im folgenden soll nun in knappster Form eine Übersicht über die zwanzig ökumenischen Konzilien gegeben werden.

Zweiter Teil

Die allgemeinen Konzilien

1. Die acht Konzilien auf dem Boden des Ostens

Nach der Katakombenperiode war für die Kirche die Stunde gekommen, da sich die Vernunft über die geoffenbarten Heilstatsachen verbreitete, die in den neutestamentlichen Gelegenheitsschriften niedergelegten religiösen Wahrheiten zu einer Synthese zu ordnen bemüht war und gewisse Folgerungen zog, also die Dogmenentwicklung anbahnte. Es wird für immer denkwürdig bleiben, daß diese Entwicklung im griechischen Kulturraum ablief; in einem Raume also, in dem seit Jahrhunderten der Menschheit die erste Blüte der Weltweisheit geschenkt worden war. So ist es verständlich, daß die neutestamentliche Literatur (den aramäischen Ur-Matthäus ausgenommen) im Umgangsgriechisch der Zeit, der Koiné, abgefaßt erscheint, daß die Liturgie sich der griechischen Sprache bediente, daß zahlreiche griechische Termini in die Kirchensprache eindrangen. Doch dabei blieb es nicht. Auch Ausdrücke aus dem griechisch-hellenistischen Vokabular der Philosophie und Religionslehre wurden übernommen und ihnen nicht selten ein neuer Sinn untergelegt. Die zwei bekanntesten Beispiele aus dem ersten Jahrhundert sind der Logosbegriff

bei Johannes und der Kyriosbegriff bei Paulus. Ja, das junge Christentum erblickte weiter im Heidentum nicht nur den Gegenspieler, sondern bediente sich auch der geistigen Ausdrucksformen und Mittel der Darstellung der geoffenbarten Wahrheiten, wie sie im hellenisch-antiken Geistesleben üblich waren. Begreiflich, das Überirdische wollte in einer irdischen Sprache mitgeteilt werden, und zwar einer Kulturwelt, um verstanden zu werden. Freilich bemühten sich die geistigen Wortführer des Heidentums, das Christentum seines Neuheitscharakters zu entkleiden; es kommt zu Entstellungen in der Verkündigung und Formulierung der christlichen Lehre, denen eben offiziell die allgemeinen Konzilien entgegentreten, bis sich als Ergebnis des erbitterten Ringens die orthodoxe Theologie als Synthese zwischen christlichem und griechischem Welterlebnis herauskristallisiert[2]).

Die Geschichte der orthodoxen Theologie ist umrahmt von der Geschichte der Häresien. Häresie bedeutet griechisch die Herausnahme. Zweierlei ist in diesem Terminus festgehalten. Wer nimmt heraus? Die Vernunft des einzelnen, der gegenüber sich die Überzeugung der Großkirche erhebt. Und was nimmt der Verstand heraus? Eine Einzelwahrheit, gegenüber der sich das Gesamtgebäude der Theologie bzw. der Ausspruch des kirchlichen Lehramtes erhebt. Das subjektive Element verbindet sich also mit der Isolation einer Wahrheit. Für das Verständnis der Dogmengeschichte ist daher die Geschichte der Häresien unerläßlich. Wenn man gesagt hat, daß wohl jeder der großen Kirchenväter auf den Index gekommen wäre, falls es diese Einrichtung damals gegeben hätte, so liegt an dieser etwas anzüglichen Bemerkung etwas Richtiges. Es scheint ein ungeschriebenes Gesetz auch der Geistesgeschichte zu sein, daß zur Erarbeitung des Erkenntnisfortschrittes eine gewisse Spannbreite der Freiheit, bis zur Freiheit des Irrens, gehört.

Der erste Waffengang entzündete sich über der griechischen Anschauung von Gott und den Zwischenwesen zwischen Gott und den Menschen bei der Person Christi. Das erste Konzil von Nicäa (325) definierte die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater wider Arius, eine ausgesprochene religiöse Führerpersönlichkeit. Seine Anschauung erfaßte trotz der Verurteilung unter anderem auch mächtig die germanischen Wandervölker. Mit der Definition der Gottheit des Heiligen Geistes zu Konstantinopel (381) war die orthodoxe Trinitätslehre abgeschlossen. Das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel bildet die Grundlage der griechischen Kirche, setzte sich aber auch in der lateinischen Kirche durch und bildet noch heute das Kredo der römischen Meßliturgie, allerdings mit einem erklärenden Zusatz, filioque — Ausgang des Heiligen Geistes „vom Vater und dem Sohne", während die griechische Kirche die Formel „vom Vater durch den Sohn" festhält.

Auf den zwei nächsten Konzilien beschäftigt sich die theologische Spekulation weiter mit der Person Christi. Ephesus (431) definiert die Gottesmutterschaft Mariens gegen Nestorius, Chalcedon (451) legt die Lehre von den zwei Naturen in Christus gegen den Monophysitismus des

[2]) Vgl. E. Ivánka: Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben (1948), S. 7 ff.

Nestorius fest. Gegen den Kanon, daß der Stuhl von Neu-Rom (Konstantinopel) die Vorrechte des Stuhles von Alt-Rom genießen solle, protestierten die päpstlichen Legaten und Leo I. verweigerte die Bestätigung. Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) befaßte sich in dem sogenannten „Dreikapitelstreit" ebenso mit den Nachwehen des Monophysitismus wie das dritte Konzil von Konstantinopel (680/81), das die Lehre von einem Willensvermögen in Christus (Monotheletismus) verurteilte. Auf diesem Konzil wurde als Förderer des Monotheletismus unter anderen auch Papst Honorius I. verurteilt. Zur Honoriusfrage, die auf dem Vaticanum als Beweis gegen die päpstliche Unfehlbarkeit angeführt wurde, ist zu sagen, daß Honorius nicht als Häretiker, sondern wegen seiner schwächlichen Haltung in dieser Frage verurteilt wurde; es war also ein Fall von Vernachlässigung der pflichtgemäßen Obsorge.

Mittlerweile hatte sich das politische Weltbild grundlegend geändert. Die germanischen Wanderstämme hatten Reiche gegründet, von denen dem fränkischen Großreich die Zukunft gehörte. Im Osten hatte der Arabersturm in einem beispiellosen Siegeszug Vorderasien und Nordafrika, älteste christliche Gebiete, dem Islam überliefert. Um dem ausgesprochen bilderfeindlichen Islam den Wind aus den Segeln zu nehmen, kam es in der griechischen Kirche zu einem wütenden Bildersturm. Nicäa II (787) verbot diesen Ikonoklasmus, gab jedoch auch eine theologisch wie psychologisch vollendete Begründung der Bilderverehrung. Das Abendland stand seit je zur Bilderverehrung. Als die Beschlüsse des zweiten Nicänums verderbt übersetzt — der Unterschied zwischen Verehrung und Anbetung war verwischt — in das Karolingerreich kamen, eröffnete Karl der Große in den Libri Carolini den Kampf gegen das Konzil. Das vierte Konzil von Konstantinopel (869/70) beseitigte das Schisma des Patriarchen Photius. Dieser wurde rehabilitiert und nach dem Tode des regierenden Patriarchen neuerdings Patriarch von Konstantinopel. Die griechische Kirche anerkennt das achte allgemeine Konzil nicht; als solches wird die von Photius zur gleichen Zeit einberufene Synode angesehen.

Die weitere Entwicklung ist bekannt. Das Papsttum war durch die Sarazeneneinfälle in Italien schwer bedrängt, vom zerfallenden Karolingerreich nicht mehr geschützt. Es geriet in die Rivalitätskämpfe römischer Adelsparteien und ging seiner dunkelsten Geschichtsperiode entgegen. Umgekehrt blühte die griechische Kirche unter der Restauration des byzantinischen Reiches durch die mazedonischen Kaiser mächtig empor, festigte ihren Einfluß auf dem Balkan und in Süditalien und erlebte den Anschluß Rußlands. Ein relativ geringfügiger Streit um die Jurisdiktion in Süditalien löste unter dem Patriarchen Michael Kerularios das endgültige Schisma zwischen West- und Ostkirche aus, das vom 16. Juli 1054 bis heute besteht.

2. Die Konzilien auf abendländischem Boden

A. Die sieben päpstlichen Generalkonzilien des hohen Mittelalters

Der Schauplatz der sieben Generalkonzilien des hohen Mittelalters, wie sie sich selbst bezeichnen, ist nur mehr Europa, und zwar das Europa,

soweit es nicht durch die griechische Orthodoxie und durch den Islam der römischen Mutterkirche entfremdet wurde. Diese Verengung von einer Dreikontinentkultur mit dem Mittelmeerraum als Zentrum zu einem arg beschnittenen Europa mit allen Folgen der Inzucht bildet eine wesentliche Voraussetzung für das stark veränderte Kirchenbild dieser Zeitepoche. Dazu kommt, daß nach dem Scheitern der Kreuzzugsbewegung, die ideell der Ausbruch zu den Ursprüngen, militärisch eine Gegenoffensive wider den Islam war, auch dieses Europa noch um Sein und Nichtsein zu kämpfen hatte. Zwei Daten, 1492 Abzug der Mauren von Granada und 1683 zweite Belagerung Wiens durch die Türken, zeugen von der Wucht dieser Offensive. Fahrten durch Mittel- und Südspanien wie durch Bosnien zeugen noch heute von den tiefen Spuren, die der Islam in das Antlitz Europas eingegraben hatte.

Neue Probleme überschatteten diese Jahrhunderte und wühlten sie vom Grunde auf. Im Vordergrunde stand das Verhältnis der zwei obersten Gewalten, des Papsttums und des Kaisertums, und die Abgrenzung der gegenseitigen Bereiche. Die mit großer Leidenschaft geführten Papst-Kaiser-Kämpfe des Mittelalters, die nicht mit den antiklerikalen Kämpfen späterer Jahrhunderte verwechselt werden dürfen, zeigen alle Merkmale eines Bruderkampfes, bei dem zunächst das Kaisertum, dann das mittelalterliche Papsttum im Zähler stand. Die unparteiische Forschung hat längst erkannt, daß beide Teile ein berechtigtes Gut verteidigten, die Kirche die innere Freiheit um die Bewahrung ihrer Aufgabe, die Kaiser die Rechte des Staates auf seinem ureigensten Gebiet. Erst nach generationenlangem Kampfe sollte eine Klärung eintreten. Für uns ist es heute relativ leicht, das Zeitgebundene am mittelalterlichen Papsttum und am damaligen Kaisertum von dem Zeitlosen zu trennen und unser Urteil danach zu richten. Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging eine großartige Machterweiterung der mittelalterlichen Kirche in den einzelnen Ländern, die so weit reichte, daß kirchliche Institutionen Teile der staatlichen Verwaltung wurden, daß die Inhaber kirchlicher Ämter Staats- bzw. Reichsfunktionen ausübten. Wie jeder Macht folgte auch dieser der unheimliche Dämon des Mißbrauches. Übersteigerte Ansprüche und ausgesprochene Entartungserscheinungen waren die Folge. Nichts zeigt das Gefährliche dieser Fehlentwicklung deutlicher als radikale Oppositionsbewegungen, die entweder von den damaligen Machthabern kirchlich eingeordnet wurden wie die Mendikantenbewegung, oder verboten wurden wie die Waldenser, oder mit Feuer und Schwert der Inquisition ausgetilgt wurden wie die Albigenser- oder Katharerbewegung. Ein Weg diesen verschiedenen Problemen Schach zu bieten, waren die sieben päpstlichen Generalkonzilien, von denen die ersten vier im Lateran, die drei letzten auf französischem Boden stattfanden.

Das erste Laterankonzil (1123) besiegelte das Ende des Investiturstreites, nachdem der König auf die Investitur durch Ring und Stab, doch unter Wahrung des Reichsinteresses, verzichtet hatte. Unter seinen Kanones ragen das Verbot der Simonie und die Einhaltung der Treuga Dei (des Gottesfriedens) hervor. Das zweite Laterankonzil (1139) beendete das Schisma Anaklets II. Kanon 7 erklärte die von Klerikern

(vom Subdiakon an) und Mönchen geschlossene Ehe, die bisher unerlaubt war, für ungültig. Das dritte Laterankonzil (1179) setzte den Schlußpunkt unter den Kampf des Papstes mit Friedrich Barbarossa, der ein Element des Investiturstreites mit einem Schisma gekoppelt hatte. Von den „capitula" dieses Konzils sind besonders bemerkenswert die Zweidrittelmajorität für die Papstwahl und das Anathem über die Katharerbewegung Frankreichs. Leider wurde eine Gesandtschaft der „Armen von Lyon" (Anhänger des Petrus Waldes) abgewiesen, ohne verurteilt zu werden. Sie hatten eine Bibelübersetzung überreicht und um Approbation ihrer Laienpredigten gebeten. In der Folge wurde diese aus besten Motiven hervorgegangene Armutsbewegung zu einer der Kirche gefährlichen Sekte; Katharer und Waldenser entwickelten sich zu einer „Untergrundbewegung" (Jedin). Das hatte eine verhängnisvolle Folge. Diese Häresien galten nun zum Unterschied von den altkirchlichen nicht nur als Glaubensirrtümer, sondern als Untergrabung der mittelalterlichen Kirche und der von ihr geformten Gesellschaft. Daher verurteilte man nicht nur ihre Lehren, sondern vernichtete ihre Urheber. Das vierte Laterankonzil unter Innozenz III. (1215) versuchte ein Reformprogramm durchzusetzen, das Theologie (Ausdruck „transsubstantiatio"), Seelsorge (Jahresbeichte, Osterkommunion, Predigt in der Muttersprache der Gläubigen), Abwehr der Irrlehre (Vorschriften über die Inquisition), kirchliche Verwaltung, Ordensrecht, Judengesetzgebung, Schutz vor religiösem Schwindel bei Reliquien und Wallfahrten und zahlreiche andere Punkte umfaßte, und traf verschiedene politische Entscheidungen. Es zeigt das mittelalterliche Papsttum auf der Höhe seiner geistlich-weltlichen Autorität.

Die Gruppe der drei französischen Konzilien kämpft mit den großen politischen Zeitereignissen. Das erste Konzil von Lyon (1245) setzte Friedrich II. wegen Eidbruchs, Friedensstörung und Häresieverdachts als deutschen König und römischen Kaiser ab; seit Gregor VII. die erste Absetzung eines Kaisers durch den Papst. Das zweite Konzil von Lyon (1274) befaßte sich mit der Hilfe für Jerusalem, mit der Papstwahl und der Griechenunion. Die Union kam zustande, blieb jedoch auf dem Pergament, da sie der orthodoxe Episkopat ablehnte. Das Papstwahlgesetz („Ubi periculum") steht heute noch in Geltung. Die große Kreuzzugshilfe (ein Zehent für sechs Jahre) kam zu spät. Bevor der Kreuzzug zustande kam, war Akkon gefallen (18. Mai 1291). Unter Bonifaz VIII. erklomm die mittelalterliche Papstgewalt ihren Höhepunkt. Die Bulle „Unam sanctam" mit der Zweischwertertheorie hält die päpstlichen Ansprüche fest. Doch leitet der Überfall von Avignon und die Gefangensetzung des Papstes durch die Sendlinge Philipps des Schönen die gewaltige Kehre ein, die als das Exil von Avignon in die Geschichte eingegangen ist. Am Anfang steht das Konzil von Vienne (1311), das den Templerprozeß in die Wege leitete, die Wiedergewinnung des Heiligen Landes proklamierte und die Forderungen der Sittenreform und der Freiheiten der Kirche in den Mittelpunkt stellte. Es muß genügen, auf zwei Tatsachen hinzuweisen. Mit der Verlegung der Papstresidenz von Rom nach Avignon sank das Papsttum schon rein optisch von seiner universalen Höhe herab und geriet von der übernationalen Haltung in eine profranzösische Abhängigkeit.

Dieser error in principiis leitete im Bunde mit einer entfesselten kurialen Finanzpraxis, die den Entgang der Gefälle des Kirchenstaates durch Steuern und Taxen wettzumachen suchte, den Abstieg des Papsttums im fünfzehnten Jahrhundert ein. Ohne Avignon kein abendländisches Schisma, ohne abendländisches Schisma keine Glaubensspaltung!

B. Die drei ökumenischen Konzilien im Schatten der Konziliartheorie

Gregor XI. war von Avignon nach Rom zurückgekehrt. Sein rechtmäßiger Nachfolger Urban VI. (1378—1389) verdarb durch seine Schroffheit die Situation so, daß sich die Kardinäle nach Anagni zurückzogen, die Wahl Urbans wegen der Volkstumulte für ungültig erklärten und einstimmig den Kardinal Robert von Genf als Klemens VII. (1378—1394) zum Papst wählten, der seinen Sitz wieder in Avignon aufschlug. Da jeder der zwei Päpste seinen Rivalen und dessen Anhänger bannte, gab es nach damaliger Auffassung in der ganzen Christenheit niemanden, der nicht exkommuniziert gewesen wäre. Beide Päpste hatten Nachfolger. Des frivolen Spieles überdrüssig, kündigten beide Kardinalskollegien den Gehorsam und wählten zu Pisa 1409 Alexander V. zum neuen Papst. Da jedoch die beiden Päpste nicht wichen, gab es jetzt gleichzeitig drei Päpste. Alexanders Legimität ist zweifelhaft.

Sein Nachfolger Balthasar Cossa, Johannes XXIII. (1410—1415), ging auf Betreiben des deutschen Königs Sigismund (1410—1437) auf den Gedanken eines Universalkonzils ein, das 1414 in Konstanz zusammentrat und bis 1418 währte. Es war eine Heerschau des ganzen Abendlandes und ist als die Abschiedsvorstellung des Mittelalters anzusprechen. Johannes XXIII. wurde nach seiner Flucht abgesetzt, Gregor XII. resignierte, und Benedikt XIII. wurde auf seiner Bergfeste Peñiscola gleichfalls abgesetzt. Mit der Wahl Martins V. (Colonna) 1417 fand das große Schisma ein Ende. Geblieben war jedoch der Gedanke der Konziliartheorie. Das zweite Hauptproblem, die Kirchenreform, wurde ganz ungenügend behandelt, und die dritte Hauptaufgabe, die Ausrottung der Häresie, schlug mit der Verurteilung des Jan Hus zum Feuertod (6. Juli 1415) in das Gegenteil um. Mag man trotz der bis heute umstrittenen Geleitsfrage das Urteil formrechtlich bejahen, das tschechische Volk hatte seinen nationalen Märtyrer, die Hussitenkriege tobten von der Ostsee bis zur Donau, und der antirömische Affekt bei den slawischen Völkern war geweckt. Es war für mich lehrreich, voriges Jahr die Husstätten in Konstanz, die wiederhergestellte Bethlehemkapelle in Prag mit den hussitischen Kampfliedern und Spottbildern an der Wand, die Stätte des ersten Prager Fenstersturzes am Neustädter Ring, das 1915 errichtete Husdenkmal in Prag und in Tabor Zischkas Denkmal mit den zahlreichen Schlachtdaten besichtigen zu können. Die Husstatuen auf den katholischen Pfarrhöfen wurden seit je mit dem Hinweis begründet, Hus sei der Schöpfer der tschechischen Schriftsprache. Konstanz lebt also mitten unter uns.

Die ganze Misere mit der jurisdiktionellen Doppelgeleisigkeit zeigt das Konzil von Basel-Ferrara-Florenz, das nach fehlgeschlagenen Versuchen 1431 zustande kam und bis 1439 tagte. Schon die drei Tagungs-

orte desselben Konzils lassen stürmische Vorgänge vermuten. Erst auf Drängen Kaiser Sigismunds anerkannte Eugen IV. (1431—1447) das Konzil, und der kluge Legat Cesarini präsidierte. Starke Eigenmächtigkeit der Konzilsväter und der Streit um den Tagungsort des Unionskonzils führten zur Aufhebung durch den Papst. Die Baseler eröffneten den Prozeß gegen ihn, und eine Minorität setzte den Papst ab. Der präsidierende Kardinal ließ die Sitze der abwesenden Prälaten mit Reliquien belegen, die nach dem Grundsatz: Qui tacet, consentire videtur, seinem Dekret zustimmten. Dieser Radikalismus bekam jedoch den Baselern übel, zahlreiche Fürsten und bedeutende Männer (z. B. Nikolaus von Cues) sagten sich los. Frankreich hatte zwar in der Pragmatischen Sanktion von Bourges (1438) achtundzwanzig Baseler Reformdekrete angenommen, erklärte sich jedoch für neutral. Die deutschen Fürsten schlossen zu Frankfurt (1438) und Mainz (1439) Konkordate mit Rom, König Friedrich III. das Wiener Konkordat (1448). Wenn auf beiden Seiten dieses Konkordat als Schluß der Kirchenreform aufgefaßt wurde, unterlief den Verantwortlichen eine der größten Selbsttäuschungen der Geschichte.

Mittlerweile waren auf der Unionssynode von Ferrara auch die Griechen erschienen. Doch wurde die Synode aus verschiedenen Gründen nach Florenz verlegt. Hier gelang die Union mit den Griechen (6. Juli 1439) und später mit den Armeniern (22. November 1439), den Jakobiten (4. Februar 1442) und mit anderen ostkirchlichen Gemeinschaften. Es gab von Anfang an auch Opposition, und da in der griechischen Kirche eine solche Entscheidung keineswegs vom Episkopat allein gefällt werden kann, sondern Klerus und Volk zustimmen müssen, wurde das Florentinum zu Fall gebracht. Ungünstig wirkte sich der steigende Druck der Türkengefahr auf die Griechen aus. Die Ursprünge einer Union müssen in die Tiefe reichen, äußere Nötigung wirkt sich stets schädlich aus.

Nach der Beilegung des letzten Papstschismas — 1439 hatten die Konziliaristen Herzog Amadeus von Savoyen (Felix V.) gewählt — lebte die Konziliaridee in gemäßigter Form fort, da ihr die nicht bewältigte Kirchenreform stets neue Auftriebe bot. Ausgelöst durch ein antipäpstliches Konzil von Pisa (1511) berief Julius II. (1503—1513) das fünfte Laterankonzil (1512—1517), das an die päpstlichen Konzilien des hohen Mittelalters anknüpfen wollte. Es erledigte das Pisaner Gegenkonzil; Leo X. gelang 1516 ein Konkordat mit Frankreich, aber die Hauptfrage, die Kirchenreform (besonders Pfründenkumulation und Vernachlässigung der Residenzpflicht), wurde nicht behandelt und konnte, da ein eiserner Besen notwendig war, von Papsttum und Kurie der Renaissance gar nicht in Angriff genommen werden. Die zwölfte Sitzung schloß am 16. März 1517.

C. Die zwei letzten Konzilien

Wieder rückte die Uhr der Weltenzeit weiter vor. Das, was sich nun abspielte, versuchte ich in meiner Kirchengeschichte in dem Satz zu formulieren: Luther wollte ernsthaft die Reform der alten Kirche, er entfachte die Kirchenrevolution und hinterließ die Glaubensspaltung. Jeder der drei Ausdrücke „Reformation", „Kirchenrevolution" und

„Glaubensspaltung" wurde von verschiedenen Historikern zum Titel ihrer Werke gewählt. Ein genaues Studium der Zeit lehrt indes, daß keiner der drei Termini allein für sich das ungeheuere geistige Zeitgeschehen zutreffend charakterisiert, daß vielmehr die drei Begriffsinhalte zusammengehören wie die Ringe einer Kette. Der katholische Kirchenhistoriker gibt der Wahrheit die Ehre, wenn er der religiösen Persönlichkeit Luthers den ernsten Willen und die gute Absicht der Reformation zubilligt. Alle Historiker können übereinstimmen, daß es neben der Bauernrevolution, der Revolution der Reichsritterschaft und der Fürstenrevolution eine Kirchenrevolution mit allen Merkmalen eines gewaltsamen Umsturzes gegeben hat. Und die Glaubensspaltung liegt als Herzensanliegen und als Herzensnot — abgesehen von dem gewaltigen historischen Faktum — so offen zutage, daß sich jedes Wort erübrigt. In diese denkwürdige Zeit nach der Glaubenseinheit fallen die zwei letzten Konzilien, das Tridentinum und das Vaticanum.

Mit der Forderung: ein „gemein, frei, christlich Konzil in deutschen Landen" hatten alle, auch die katholischen Reichsstände auf dem Reichstag zu Nürnberg (1522/23), dem Konzil das letzte Wort über Wahrheit und Irrtum in Luthers Lehre zugesprochen. Aber was verbarg sich hinter dieser Formel? „Frei" war „papstfrei". Der Papst durfte als Partei das Konzil weder berufen noch leiten, Einberufer müßten der Kaiser und die christlichen Fürsten sein. „Christlich" meinte, daß auch Laien teilnehmen sollten und daß der Maßstab die Heilige Schrift sei. „In deutschen Landen" deshalb, weil der Streit in Deutschland ausgebrochen war. Diese revolutionäre Deutung mußte in Rom auf schwere Bedenken stoßen, dies um so mehr, als der Konzilsgedanke durch Konstanz und Basel vorbelastet war. Klemens VII. (1523—1534), den Pastor den unheilvollsten aller Päpste nennt, war Konzilsfeind und übrigens als Parteigänger Frankreichs Gegner Karls V. Nur die äußerste Not erzwang schließlich das Konzil von Trient (1545—1563). Es wurde dreimal berufen, sein Tagungsort war bis zum Zusammentritt unsicher; nach der Eröffnung mußte es zweimal vertagt werden und wurde einmal verlegt (nach Bologna). Es drohte noch in der dritten Tagungsperiode hoffnungslos zu scheitern, bis sein glücklicher Abschluß achtzehn Jahre nach der Eröffnung erfolgte. Das Trienter Konzil stellt durch seinen dramatischen Werdegang und Verlauf, durch seine Dauer und seine welt- und kirchenpolitischen Auswirkungen alle früheren Konzilien in den Schatten. Es war als Gesamterscheinung die Antwort der Kirche auf die trostlos verschleppte Kirchenreform, grenzte die katholische Lehre gegen die neuen Lehrsysteme der Reformatoren ab, bildete die geistige Grundlage der innerkatholischen Reformation und der politischen Gegenreformation, ja, man darf es als das Formprinzip des nachtridentinischen Katholizismus bezeichnen, der mit seinen Hauptmerkmalen: immer stärkere Zentralisation der Kirchenführung in Rom, antiprotestantische Haltung und weitgehende Auslieferung kirchlicher Bereiche an die Landesfürsten bzw. den Kaiser, mit dem ersten Weltkrieg zu Ende ging, um einem völlig gewandelten Geistes- und Weltbild mit vielfach neuen Aufgabenkreisen Platz zu machen. Gewaltig waren die innerkonziliaren Spannungen: Rom wollte in erster

Linie dogmatische Klarheit, der Kaiser die Reform an Haupt und Gliedern, und nur durch ein Kompromiß: jederzeit an einem Tage Behandlung einer dogmatischen und einer Reformfrage, konnte diese Klippe umschifft werden. In fünfundzwanzig Sitzungen und unzähligen Kommissionsberatungen wurden die Riesenmaterien beider Richtungen zwar nicht vollständig bewältigt, aber doch in den Grundzügen behandelt, manche Frage allerdings (z. B. das Verhältnis zwischen Papalismus und Episkopalismus) auf ein späteres Konzil verschoben. Dieses Trienter Konzil, das nur auf seiner ersten Tagungsepoche von protestantischen Fürsten und Theologen beschickt war, entsprach in keiner Weise den von den Reformern auf ein Konzil gesetzten Erwartungen. Luther bekämpfte es bis zu seinem Ableben leidenschaftlich. Längst hatte sich sein Reformplan zu der bisher vielleicht größten Geisterschlacht der Weltgeschichte entwickelt. Die rapide Ausbreitung der Neuerung — um die Mitte des 16. Jahrhunderts schien ganz Europa protestantisch zu werden (Pastor) —, die revolutionäre Wucht des Angriffs, die Koppelung der Kirchenfrage mit der Politik und die Verstrickung aller Vorgänge und Handlungen in das gesamte Koordinatensystem der Zeit, nicht zuletzt die dämonische Entfesselung aller Kampf- und Haßinstinkte, besonders des Papsthasses, ließ den Charakter des Konzils als Unionskonzil so gut wie aussichtslos erscheinen. Man mußte froh sein, daß es schließlich als katholisches Reformkonzil ablief. Abschließend sei nur noch bemerkt, daß wie das Zustandekommen und der Verlauf des Konzils auch die Durchführung der Trienter Beschlüsse einem Kreuzweg glich. Immerhin waren die katholischen Kräfte zusammengefaßt und der protestantische Angriff zum Stehen gebracht worden. Allerdings bietet sich dem kritischen Beobachter ein trauriges Bild. Nord- und Mitteleuropa, ganze Länder mit wertvollen Völkern, waren der alten Kirche entrissen. Das Übergewicht der romanischen Staaten mußte einen gewissen innerkirchlichen Romanismus nach sich ziehen, die Abwehr als Grundhaltung der Theologie die gesunde Weiterentwicklung aus den eigenen Kräften, vor allem die schöpferische Problemstellung, arg bedrängen, an die Stelle der früheren Freiheit trat vielfach ein Geist des Argwohns und ängstlicher Überwachung. Demgegenüber müssen die Klarheit in dogmatischen Fragen, die Bestimmungen über die Priesterbildung, die Einhaltung der Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer, die Ordensreform und die Abstellung zahlreicher Mißstände als positive Auswirkungen des Trienter Reformwerkes gebucht werden. Historisch-kritisch wichtig ist — nochmals sei es unterstrichen — der Unterschied zwischen dem vor- und dem nachtridentinischen Katholizismus.

Drei Jahrhunderte verstrichen, der Jesuitenorden war der Aufklärung erlegen, die Feuerbrände der Französischen Revolution rasten über die katholische Kirche hinweg, ein Napoleon hatte den Papst wie einen Angestellten behandelt, die deutschen Fürstbistümer, die französischen Hofbischöfe und zahlreiche Abteien waren verschwunden. Da entdeckte die neue Geistesrichtung der Romantik wieder das Papsttum, und Feuerköpfe wie Görres erkannten, daß das neue politische Modewort „Freiheit“ ja auch der Kirche, der von der Staatsbevormundung befreiten Kirche zugute kam und ihr ganz neue Aussichten eröffnete.

Hatte der „Syllabus" Pius' IX. von 1864 die Hydra der Zeitirrtümer mutig entlarvt, so sollte das Vatikanische Konzil (1869/70) über die grundlegenden Fragen: Gott, Offenbarung, Glaube, Verhältnis von Glauben und Wissen ex offo entscheiden sowie die Unfehlbarkeit des Papstes behandeln. Das erste Glaubensdekret („Dei filius"), das nach scharfen Kritiken (Kardinal Rauscher, Bischof Stroßmayer) zustande kam, wurde am 24. April 1870 mit 667 Stimmen angenommen. Unter andauerndem schwerem geistigem Beschuß spielte sich die Debatte über den Primat und die Infallibilität des Papstes ab. Bemerkenswert sind die „Römischen Briefe vom Konzil" in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung". Das Material lieferten dem Quirinus die zwei Döllingerschüler Lord Acton und Friedrich, die in enger Verbindung mit dem deutschen Kurienkardinal Hohenlohe standen und über die bayerische Gesandtschaft in Rom nach München berichteten. Nach langer und sorgfältiger Vorbereitung des Textes wurde am 13. Juli über diesen abgestimmt (451 Ja, 88 Nein, 62 bedingte Ja), und am 16. Juli die Endfassung mit fast allen Stimmen der 552 anwesenden Väter angenommen. 55 Mitglieder der Minderheit waren der Sitzung ferngeblieben und abgereist. Am 18. Juli nahmen 533 Väter die Konstitution „Pastor aeternus" an, zwei stimmten dagegen. Zugleich wurde die Vertagung des Konzils beschlossen. Das Vaticanum muß rechtlich also erst geschlossen werden.

Am Tage nach der Sitzung brach der Deutsch-Französische Krieg aus, und am 20. September 1870 besetzten die Piemontesen Rom. In vielen Ländern ging die Annahme der zwei Konstitutionen trotz des Kampfes der Presse und einer vielfach einseitig informierten Bevölkerung reibungslos vor sich; schwieriger gestaltete sich die Rezeption in den deutschen Ländern, wo eine von Döllinger nach Nürnberg einberufene Konferenz von Professoren und Intellektuellen das Konzil und seine Beschlüsse ablehnte. Döllinger wurde 1871 exkommuniziert, und trotz seines Abratens kam es 1873 zur Gründung der altkatholischen Kirche, die von Preußen und Bayern stark gefördert wurde, während der österreichische Ministerpräsident Beust mit der Begründung: „der Kompaziszent ist ein anderer geworden" das Konkordat von 1855 einseitig kündigte.

In völlig gewandelter Situation taucht der Plan des einundzwanzigsten allgemeinen Konzils vor den Augen der Welt auf und nimmt, soweit man sieht, immer festere Formen an. In München fiel das Wort: Niemand weiß, ob die mit Spannungen übersättigte Gegenwart das Ende der Menschheit oder der Ausdruck der Geburtswehen einer neuen Zeit ist. Auf alle Fälle erheischen die neuen Aufgaben der Kirche die Zusammenfassung aller Kräfte und den richtig gelenkten Einsatz. Gewandelt hat sich seit dem Vaticanum das Bild vom Kosmos und der Stellung des Menschen im All, gewandelt hat sich die Sozialstruktur der Gesellschaft im Zuge der industriellen Revolutionen, gewandelt haben sich Staatsformen und der Anteil der Staatsvölker am politischen Leben nach den Richtungen Demokratie und Diktatur, gewandelt hat sich die Führerrolle Europas, das diesen Anspruch an die zwei großen Blöcke abtreten mußte, gewandelt der herrscherliche Alleinanspruch der weißen Rasse — wir stehen mitten in der Revolution der farbigen Völker. Gewandelt hat sich die Stellung des

einzelnen im Termitenstaat der Massen. Nie in der Menschheitsgeschichte hat es einen solchen Ansturm des militanten Atheismus gegen alle Religionen gegeben. Diesem Druckknopfsystem gegenüber erscheint geschichtstheologisch die Definition von 1870 providentiell und das meteorhaft gestiegene moralische Ansehen des Papsttums eine Weltpotenz allerersten Ranges. Man darf hoffen, daß das neue Konzil die innerkirchliche Reform, diese ewig junge Aufgabe, mit Bemühungen um die Voraussetzungen einer Union der christlichen Bekenntnisse glücklich verbindet.

Der Sinn der Danksagung nach der heiligen Kommunion

Von Jean Galot S. J., Eegenhoven-Louvain (Belgien)

Auszugsweise übersetzt aus der „Revue des Communautés Religieuses" 32 (1960), Nr. 2, S. 73–86, von Fr. Nivard Th. Konrad S. O. Cist., Rom

In neuester Zeit scheint man in gewissen Kreisen eine Abneigung gegen die Danksagung nach der heiligen Kommunion beobachten zu können. Die liturgische Bewegung könnte wohl manche Priester oder Gläubigen anregen, alles das außer acht zu lassen, was nicht offiziell liturgisches oder ausdrückliches Gemeinschaftsgebet ist. Anderseits gibt uns eine Publikation in zwei Artikeln von P. Karl Rahner über die theologische Rechtfertigung der Danksagung[1]) die Gelegenheit, nicht nur ihre praktische Zweckmäßigkeit, sondern auch ihre dogmatischen Fundamente in Erwägung zu ziehen.

Zuerst werden wir uns die Frage vorlegen, welche Beziehung zwischen Danksagung und Messe besteht. Könnte man denn nicht der Danksagung besonders aus dem Grund eine sekundäre Bedeutung zuschreiben, weil die Messe selbst in ihrem Wesen eine Danksagung ist? Dann wollen wir sehen, ob die Danksagung, wie man sie gewöhnlich versteht, ihre Rechtfertigung vor allem im Fortbestehen der Realpräsenz Christi im Kommunizierenden findet. Schließlich wollen wir die Schlüsse ziehen, die die Dauer und die Durchführungsweise der Danksagung betreffen. Durch ein besseres Verständnis der Kommunion und ihrer Wirksamkeit möchten wir die praktische Haltung bestimmen, die sie in uns erfordert. Wir hoffen, daß sich am Ende dieser Untersuchung die überaus große Bedeutung dieser Frage für die ganze religiöse Formung zeigen wird.

Die Danksagung als Vollendung der Teilnahme an der heiligen Messe

Es ist wohl wahr, daß die ganze Messe eine Danksagung ist. Der Ausdruck „Eucharistie" zeigt es uns, da er doch mit Danksagung zu übersetzen ist. Dieser Ausdruck wurde von der Urkirche für das von Jesus beim Letzten Abendmahl eingesetzte Sakrament verwendet, denn nach dem Bericht des hl. Lukas und des hl. Paulus „dankte" Christus bei der Konsekration des Brotes[2]). Es ist also die charakteristische Haltung

---

[1]) Danksagung nach der heiligen Messe, in: Geist und Leben 32 (1959), S. 180–189. Noch einmal: Danksagung nach der heiligen Messe, ein Nachwort, ebd. S. 442–448.

[2]) Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24.

Christi in diesem wesentlichen Augenblick, die dem Sakrament den Namen gegeben hat. Zum Gedächtnis Christi sagten seine Jünger gleicherweise Dank, wenn sie den Akt der Konsekration wieder vollzogen[3]).

Wie ist nun diese charakteristische Haltung zu verstehen? Danksagen heißt, wenn man Gott dankt, sich in die Lage dessen versetzen, der alles von ihm empfangen hat und der glücklich ist, ihm alles wieder darzubringen. Beim Abendmahl wollte Christus bekennen, daß er alles vom Vater hat, und gleichzeitig wollte er sich ihm vollständig aufopfern, in einer Art, die für immer sein Opfer von Kalvaria fortsetzt; durch diese Danksagung, die eine Ganzhingabe an den Vater ist, ist das Brot gesegnet[4]); es ist Gott geweiht; da es ihm dargebracht wurde, gehört es hinfort ihm zu; es wird Werkzeug des göttlichen Segens. Die Danksagung ist Darbringung, und die Segnung des Brotes ist das Zeichen dieser Darbringung, ihr materielles Symbol. Mit anderen Worten: man darf die Danksagung nicht zu eng fassen, indem man sie auf eine Anwandlung der Dankbarkeit allein beschränkt. Sie bezeichnet eine Rückgabe dessen an Gott, was er den Menschen geschenkt hat. Sie ist ein Dank, der sich durch die gänzliche Hingabe seiner selbst äußert. Wenn man die Messe eine Danksagung nennen kann, so ist sie es in diesem sehr weiten Sinn. Die an der Messe teilnehmen, haben mit Christus zu bekennen, daß sie alles vom Vater empfangen haben, und mit ihm bieten sie dem Vater alles dar, was ihnen gegeben wurde, indem sie ihr möglichst vollständiges Opfer dem des Erlösers anfügen.

Heißt das nun, daß eine andächtige Teilnahme an der Messe, in dieser Verfassung der Dankbarkeit, eine Danksagung nach der Kommunion sekundär oder weniger nützlich macht? Man kann beobachten, daß P. Rahner, obwohl er die durch die Messe gebildete Danksagung ganz in den Vordergrund stellt, doch aufrechterhält, daß die Danksagung nach der Kommunion sinnvoll und wirklich empfehlenswert bleibt[5]). Auch wenn man die persönliche Teilnahme des Priesters oder des Gläubigen mit allen ihren Erfordernissen betrachtet, kann man trotzdem nicht sagen, daß die Danksagung sekundäre Bedeutung habe. Ihre Aufgabe ist es, die Teilnahme an der Messe zu vollenden und deren volle Fruchtbarkeit zu sichern.

In der Tat erreicht die Teilnahme am Meßopfer ihren Höhepunkt in der Kommunion, die das Opfermahl bildet. Das Opfer hat sicher seinen Wert in sich selbst, und wenn die Konsekration vollzogen ist, ist das Wesentliche des Opfers erfüllt — mit seinem Wert ex opere operato, der auf die Intentionen zugewendet wird, für die die Messe gefeiert wurde. Aber die persönliche Teilnahme des Priesters oder des Gläubigen am Opfer Christi, so andächtig sie sich auch mit der Opferung und der Konsekration vereinigen wollen, bleibt letztlich in der sakramentalen Ordnung

---

[3]) Über die Anwendung des Ausdrucks „Eucharistie" in der Urkirche und besonders beim hl. Justinus vgl. P. Battifol, Études d'histoire et de théologie positive, 2. Serie: L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, Paris 1930, S. 13—15; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I, S. 45 f.

[4]) Statt „dankte" steht bei Matthäus (26, 26) und bei Markus (24, 22) „segnete".

[5]) Danksagung, S. 180, 181.

ungenügend, solange sie nicht in die Kommunion einmündet[6]). Die Kommunion hat als Ziel, diejenigen ganz mit dem Opfer des Erlösers zu vereinigen, die der sakramentalen Erneuerung des Opfers beiwohnen. Sie vereinigt sie mit dem Opfer Christi kraft einer Wirksamkeit ex opere operato, die aber verschieden ist von der der Konsekration und letztere vervollständigt, indem sie in jedem Kommunizierenden individuell wirkt. Wenn man diese sakramentale Wirksamkeit anders ausdrücken will, könnte man sagen, daß sich hier nicht mehr einfach der Gläubige bemüht — übrigens durch die Gnade inspiriert und gestützt —, sich mit dem Opfer Jesu zu vereinigen, es ist Jesus selbst, der den Gläubigen mit seinem Opfer vereinigt. Er nimmt den Gläubigen in sein Opfer hinein und tut es mit einer göttlichen Macht, die den Gläubigen fähig macht, das darzubringen, was zu geben ihn seine menschliche Schwäche gehindert hätte. Diese sakramentale Eingliederung drückt sich in Worten der Danksagung aus. In seiner höchsten Danksagung, die das Opfer seines Todes einschließt und sich in jeder Messe wiederholt, gliedert sich Christus den Gläubigen durch die Kommunion ein. Er setzt ihn in dieser Situation der Danksagung mit sich in Verbindung.

Die sakramentale Wirksamkeit dieser Eingliederung kommt zwar ganz und wesentlich von der göttlichen Kraft Christi her, doch hängt sie auch von der Disposition des Gläubigen ab. Wie bei den anderen Sakramenten enthebt die ex opere operato kommende Wirkung den Gläubigen nicht der Verpflichtung, mit der Gnade mitzuwirken. Christus schenkt sich zwar mit seiner Allmacht, aber es ist noch notwendig, sich ihm zu öffnen, ihn zu empfangen; diese offene, empfangende, subjektiv glühende Haltung wird sich auch auf die Früchte der Kommunion auswirken. Hier enthüllt sich die Wichtigkeit der individuellen Danksagung nach der Kommunion. Es handelt sich darum, Christus wirklich in sich aufzunehmen, um die Art, sich durch ihn seinem Opfer eingliedern zu lassen. Um ihn aufzunehmen, heißt es, ihm Aufmerksamkeit entgegenbringen, versuchen, ihm die Gefühle des Empfanges auszudrücken, die ihm gebühren, und die Danksagung, die er uns schenkt, zur eigenen zu machen. Das kann nur geschehen in den Augenblicken des innerlichen Zwiegesprächs.

Während der Danksagung nach der Kommunion dringt die ganze Frucht der Messe in die Seele des Gläubigen ein, um sie umzuformen. In diesem Augenblick übergibt sich der Kommunizierende der unendlichen Danksagung, die das Opfer des Erlösers veranlaßt hat. Hier setzt er sich ganz persönlich ein, indem er sich von Christus ergreifen läßt und ihm seine ganzen menschlichen Kräfte, seine ganze Fähigkeit des Denkens und Wollens weiht, um dieses Eindringen des Erlösers in sich zu erweitern. So ist die Danksagung nach der Kommunion nicht einfach eine Bewegung der persönlichen Frömmigkeit, die sich einer in sich schon vollauf genü-

---

[6]) So ist die Deklaration des Konzils von Trient zu erklären: „Es wäre zwar der Wunsch der hochheiligen Kirchenversammlung, daß die anwesenden Gläubigen an den Messen nicht nur mit geistigem Verlangen, sondern auch durch den sakramentalen Empfang der Eucharistie teilnehmen, auf daß bei ihnen um so reichere Früchte dieses hochheiligen Opfers erwachsen." (Denz. 944, zit. nach Neuner-Roos 518.)

genden liturgischen Handlung anschließt. Sie ist nicht eine sekundäre Ergänzung; sie ist Aufnahme dieser liturgischen und sakramentalen Handlung, Aufnahme, ohne die diese Handlung im Kommunizierenden nicht das hervorbringen könnte, was man von ihr mit Recht erwartet. Die Danksagung ist individuell, das ist wahr, sie muß es sein, da sie einen persönlichen Empfang bei der Ankunft Christi darstellt, und sie hat um so mehr Wert, je tiefer sich hier der Mensch mit seiner ganzen Persönlichkeit einsetzt. Diese individuelle Ergänzung ist durch die Kommunion gefordert, also durch die gemeinschaftliche liturgische Handlung der Messe. Noch mehr! Da sie individuell ist, erlaubt sie dem Gläubigen, der in sich die Liebe Christi empfängt, zu einer größeren Höhe der Gemeinschaftsliebe aufzusteigen.

Es gibt daher keinen Grund, die Danksagung nach der Messe zu vernachlässigen und sie für eine gelegentliche Übung der persönlichen Frömmigkeit zu halten. Sie ist die normale Vollendung der Messe. Steht sie auch nicht bei den Gebeten, die der Priester offiziell zu verrichten hat, so ist sie doch nicht von geringerer Wichtigkeit. Sie muß wesentlich innerlich sein, ein Schwung oder ein Ruf der Seele, und als solche muß sie in jedem die volle Wirkung der Messe sichern.

Die Danksagung und die Realpräsenz Christi

Nach der Kommunion ist der Leib Christi eine gewisse Zeit in uns sakramental gegenwärtig[7]). Es ist schwierig, die Dauer dieser Realpräsenz genau zu bestimmen. Sie hört nicht auf, bevor nicht die Spezies aufgelöst ist; nach manchen ärztlichen Gutachten löst sich eine kleine Hostie in einem gesunden Magen erst höchstens nach einer halben Stunde auf[8]).

Doch ist es noch wichtiger, zu bemerken, daß diese körperliche Gegenwart Christi im Gläubigen, der kommunizierte, wesentlich als ein geistiges Wirken gegeben ist und näherhin als eine geistige Gegenwart Christi in uns. Christus nährt uns geistigerweise. Richtig betont P. Rahner die geistige Gegenwart, die sich aus der Kommunion ergibt[9]). Der hl. Paulus denkt an die Eucharistie, wenn er von der „geistigen Speise" und vom „geistigen Trank" spricht[10]). Er verstand die Wirksamkeit der Eucharistie in der geistigen Ordnung, da sie genauer dem Heiligen Geist zu verdanken ist: „Wir sind alle mit einem Geiste durchtränkt"[11]). Von dieser Sicht aus ist

---

[7]) P. Karl Rahner schlug eine neue Theorie vor, nach der die Realpräsenz nach dem Empfang der Kommunion nicht mehr besteht, da die Spezies des Brotes von da an nicht mehr als Nahrung betrachtet werden kann, da sie nicht mehr genießbar ist. Es würde hier die Korruption der Spezies eintreten (Danksagung, S. 185; S. 443—446). Doch ist die Tradition im Prinzip der Auffassung, daß für das Aufhören der Realpräsenz eine physische Korruption der Spezies notwendig ist. Anderseits kann man noch hinzufügen, daß die Spezies des Brotes nach dem Empfang Nahrung und somit Zeichen für die Realpräsenz bleibt. Es gibt also wohl eine Gegenwart des Leibes Christi nach dem Kommunionempfang.

[8]) Die Angabe stammt von Kardinal Gasparri (Tract. canonicus de sanctissima Eucharistia, 1897, N. 1194) und wurde von A. Michel in: Ami du Clergé 70 (1960), S. 120, wieder gebracht.

[9]) Danksagung, S. 185; S. 447—448.

[10]) 1 Kor 10, 3, 4.

[11]) 1 Kor 12, 13.

es also weder der Leib noch das Blut Christi an sich, in ihrer einfachen materiellen Realität, die im Kommunizierenden wirken, sondern der Heilige Geist, dessen Träger sie sind. Die Lehre des hl. Paulus ist nur das Echo auf die Lehre Christi. In der Tat hatte der Meister im Versprechen des Sakramentes, wie es uns durch Johannes überliefert ist, die geistige Wirksamkeit der Eucharistie betont: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“[12]). In sich selbst wäre das Fleisch nicht fähig, eine heiligende Wirkung auszuüben, es kann in diesem Sinne nur durch den Geist wirken.

Wenn man die Beziehnung zwischen eucharistischem Leib und Heiligem Geist besser verstehen will, muß man sich erinnern, daß in der Eucharistie der verklärte Leib des Erlösers gegenwärtig ist; es ist der auferstandene Leib. Ohne Zweifel gibt sich uns dieser Leib im Opfer. Indem aber das Opfer die Aufopferung von Kalvaria erneuert, erneuert es die Vollendung der Aufopferung und ihre wohlgefällige Annahme durch den Vater, das heißt, die Verherrlichung Jesu; deshalb erinnert die Messe nicht nur an das Leiden, sondern auch an die Auferstehung und die Himmelfahrt. Ohne Auferstehung und Himmelfahrt wäre das Opfer nicht vollständig vollbracht. Von da an wird im Augenblick der Konsekration der auferstandene Leib Christi auf dem Altar gegenwärtig, und bei der Kommunion ist es der auferstandene Leib, der dem Gläubigen gereicht wird. Das Charakteristische aber der verklärten Menschheit Christi ist es, daß sie vom Heiligen Geist erfüllt ist und diesen Geist weitergeben, mitteilen kann. Der Leib wurde bei der Auferstehung durch den Geist umgeformt, vergeistigt. Auch der hl. Paulus betrachtet den auferstandenen Christus als den, der den Heiligen Geist besitzt und ihn uns zu unserer Heiligung gibt[13]). „Der neue Adam“, sagt er, „ist der belebende Geist geworden“[14]). Der verklärte Christus wirkt durch die Macht des Heiligen Geistes[15]). Diese paulinische Lehre stützt sich auf das Evangelium selbst, das uns im auferstandenen Christus den zeigt, der zu den Aposteln sagt: „Empfanget den Heiligen Geist“[16]), und vor allem den, der am Pfingsttag allen Jüngern den Heiligen Geist sandte[17]).

Durch die Aufnahme des verklärten Leibes Christi in den Leib des Kommunizierenden entsteht folglich in seinem ganzen Sein ein Strahlen des Heiligen Geistes. Beachten wir vor allem, daß der Heilige Geist die Gegenwart Christi nicht verdeckt, so, als ob er ein Mittler wäre, der eine Abschirmung bildet. Er verteilt geistigerweise diese Gegenwart und läßt in die Seele die Wirksamkeit und Liebe des Erlösers eindringen. Durch ihn wird die Gegenwart Christi inniger und tiefer. Diese geistige Wirksamkeit der körperlichen Gegenwart des Erlösers im Kommunizierenden verlangt ihrerseits eine Mitarbeit, um sich voll auswirken zu können. Sie verlangt also eine möglichst andächtige Danksagung.

---

[12]) Jo 6, 63.
[13]) Vgl. F. X. Durrwell: La Résurrection de Jésus, mystère de salut, Paris 1949, S. 106—123.
[14]) 1 Kor 15, 45.
[15]) Röm 1, 3; 2 Kor 3, 17.
[16]) Jo 20, 23.
[17]) Vgl. Lk 24, 49.

So können wir mit größerer Genauigkeit die Rolle bestimmen, die die Danksagung spielt. Sie ist, von uns aus gesehen, der Empfang, den wir der körperlichen Gegenwart Jesu bereiten, aber einer körperlichen Gegenwart, die in geistiger Weise wirkt und dadurch unsere Seele durchdringt. Anderseits ist es so, wie man traditionell die Danksagung versteht: der Gläubige, der kommunizierte, wendet sich an den in seinem Herzen gegenwärtigen Christus, an Christus, der in seine Seele kommt. Dieser geistigen Gegenwart will er entsprechen.

Diese Konzentration der Aufmerksamkeit auf die geistige Gegenwart Christi läßt aber nicht den Schluß zu, daß die körperliche Gegenwart unwichtig sei. Die geistige Gegenwart ist ganz an die körperliche gebunden. Wir haben schon daran erinnert, daß der verklärte Leib Christi der Träger des Geistes ist. In den anderen Sakramenten gibt es eine Wirksamkeit des Heiligen Geistes mit einer Gnadeneingießung. Die Eucharistie ist das einzige Sakrament, durch das wir nicht nur die Gnade empfangen, sondern den Urheber der Gnade. Wir nehmen hier die geistige Gegenwart Jesu auf außerordentliche Weise derart in uns auf, daß sie sich unmittelbar aus der Gegenwart seines Leibes in uns ergibt. Die körperliche Gegenwart sichert im höchsten Ausmaß die geistige Gegenwart und die geistige Nahrung. Für diese geistige Assimilation der Gegenwart Christi ist die Danksagung angeordnet.

Die Dauer der Danksagung

Nach welchem Prinzip soll man nun die Dauer der Danksagung bemessen? „Es ist normal", schreibt P. Viller, „daß sie so lange dauert, als in uns die eucharistische Gegenwart Christi währt"[18]). Aber man kann sich mit P. Rahner fragen, ob dieses Kriterium voll gerechtfertigt ist. Vermerken wir ganz zuerst die praktischen Unzukömmlichkeiten, die es gäbe, wollte man die Danksagung nach der Dauer der körperlichen Gegenwart Christi im Kommunizierenden messen. Wenn, wie Kardinal Gasparri ärztlichen Zeugnissen folgend versichert, die kleine Hostie eine halbe Stunde im Magen bleibt und die große eine Stunde[19]), würde diese Dauer in jedem Fall eine sehr lange Danksagung fordern. Anderseits wäre es dann der Mediziner oder Biologe, der die Dauer der Danksagung festlegte, machte man sich dieses Kriterium zu eigen. Darüber hinaus scheint sich ein solches Kriterium nicht auf die wahre Natur der Danksagung zu stützen. Ihr eigentliches Ziel ist es nicht, den Leib Christi im Magen zu empfangen, sondern Christus ganz in der Seele zu empfangen. Es handelt sich in keiner Weise um eine körperliche Assimilation des Leibes Christi, sondern um eine Aufnahme und Assimilation seiner geistigen Gegenwart. Wir haben schon betont, daß die körperliche Gegenwart Christi dazu bestimmt ist, uns unmittelbarer und vollständiger seine geistige Gegenwart zu geben. Da die Danksagung das Herz oder die Seele der geistigen Gegenwart des Erlösers öffnen soll, muß sich ihre Dauer nach der Zeit bemessen, die normalerweise für diesen Empfang nötig ist. Sie muß ausreichend sein, daß die Person Christi ihre Wirksamkeit in der Seele des Kommunizierenden

---

[18]) „Communion" in: Dictionnaire de Spiritualité, II, 1232.
[19]) Vgl. A. Michel; ebd. zitiert.

ausüben und sie mit ihrem Leben erfüllen kann, ganz nach dem Maß, wie sie es will. Diese Gegenwart muß in den Verstand, den Willen und das Gefühl eindringen können, und es muß ein persönliches Bemühen in der innigen Vereinigung mit Christus entstehen.

Man kann keine absolute Norm festsetzen, um dieses Resultat zu erreichen, weil man mit den subjektiven Dispositionen des einzelnen rechnen muß. Nach der geistlichen Literatur stellt ungefähr eine Viertelstunde im allgemeinen ein gutes Maß dar[20]). Diese Dauer erlaubt tatsächlich einen genügend langen Empfang, so daß ein tiefer Kontakt mit der Person des Erlösers zustande kommen und ihm eine wirkliche Vertrautheit in der Tiefe der Seele entgegengebracht werden kann.

Es wäre sicher willkürlich, zu erklären, daß die letzten Gebete der Messe eine genügende Danksagung nach der Kommunion darstellen und daß es nach Beendigung des liturgischen Geschehens keinen Platz für eine Verlängerung der Gebete gibt, die sich auf das Sakrament beziehen, das man empfangen hat. Man muß im Gegenteil sagen, daß es nicht genügt, wie es allgemein üblich ist, den Gebeten des Priesters bis zum Ende der Messe zu folgen, um Christus einen innigen und persönlichen Empfang zu bereiten, wie es seine eucharistische Gegenwart erfordert. Man muß es bedauern, daß der Aufbruch der Gläubigen am Ende der Messe systematisch gefördert wird. Wenn der Empfang der Kommunion bei vielen Christen nicht den Erfolg zeigt, den man erwarten könnte, ist es nicht deshalb, weil der Empfang, den man dem eucharistischen Christus bietet, nicht andächtig genug und die Danksagung, wo sich die Begeisterung der persönlichen Liebe zeigen müßte, zu kurz und zuwenig tief ist? Wir haben schon oben bemerkt, daß die sakramentale Wirksamkeit ex opere operato nur mit der menschlichen Mitwirkung ihre Fülle erreichen kann.

P. Rahner schreibt, daß diese Wirksamkeit ex opere operato durch die Danksagung nicht vermehrt werden kann und daß sie einzig von der Disposition des Gläubigen im Augenblick des Kommunionempfanges abhängt; er fügt aber hinzu, daß, wo diese Disposition besteht, sie sich durch eine meditative und gesammelte Danksagung ausdrückt[21]). Wenn es auch wahr ist, daß die Danksagung die Wirksamkeit ex opere operato im eigentlichen Sinne nicht vermehrt, so ermöglicht sie es doch dieser Wirksamkeit, sich ganz nach dem gewünschten Maß auszuwirken. Die geistige Wirkung der körperlichen Gegenwart Christi ergibt sich nicht nur im Augenblick des Kommunionempfangs, sondern ist von längerer Dauer; sie wird in dem Maße voll wirksam, in dem sich die Seele durch die Danksagung auftut und sich bemüht, darauf mit ihrem Glauben und ihrer Liebe zu antworten. Die Dauer der Danksagung hat also einen Einfluß auf die Wirksamkeit des Sakramentes, in Anbetracht dessen, daß für einen andächtigen Empfang normalerweise eine gewisse Zeit erforderlich ist.

---

[20]) Das ist auch die Dauer, die von P. Viller befürwortet wird. Wir bestreiten nur den Grund, mit dem er diese Dauer begründen möchte, stimmen aber mit der von ihm gegebenen Regel überein: „Außer in Ausnahmefällen und bei dringender Notwendigkeit ist es gut, sich mindestens an das Maß einer Viertelstunde zu halten."

[21]) Danksagung, S. 186, 187.

Man versteht daher, daß die Kirche die Danksagung, die der Messe folgt, empfiehlt. Es lohnt sich, hier eine lichtreiche Stelle der Enzyklika Mediator Dei über diese Frage wiederzugeben. Da die Enzyklika ausdrücklich der Liturgie gewidmet ist, muß man betonen, in welchem Grad sie die persönliche, von der Liturgie selbst geforderte Danksagung schätzt.

„Ist die heilige, von besonderen Normen der Liturgie geregelte Handlung beendet, so entbindet dies den nicht von der Danksagung, der die himmlische Speise gekostet hat; es ist im Gegenteil sehr angebracht, daß er sich nach Empfang des eucharistischen Mahles und nach Abschluß der öffentlichen Riten sammle und — innig mit dem göttlichen Meister verbunden — traute und heilsame Zwiesprache halte. Es sind also jene vom rechten Weg der Wahrheit entfernt, die, mehr auf das Wort als auf den Sinn achtend, behaupten und lehren, man brauche nach Vollendung des heiligen Opfers keine derartige Danksagung anzusetzen, nicht bloß weil das Opfer des Altares selbst an sich schon Danksagung sei, sondern auch, weil dies Sache der privaten und persönlichen Frömmigkeit jedes einzelnen, nicht aber des Wohles der Gemeinschaft sei.

Ganz im Gegenteil, gerade die Natur des Sakramentes verlangt, daß sein Empfang reiche Früchte christlicher Heiligkeit zeitige. Wohl löst sich die öffentliche Zusammenkunft der Gemeinschaft auf, aber die einzelnen, eng mit Christus verbunden, sollen das Loblied in ihrem Herzen nicht unterlassen, ‚allezeit dem Vater für alles dankend im Namen unseres Herrn Jesus Christus' (Eph. 5, 20). Auch die heilige Liturgie des eucharistischen Opfers fordert uns dazu auf, wenn sie uns mit den Worten beten läßt: ‚Gib, wir bitten dich darum, daß wir immer in Danksagung verharren . . . und von deinem Lobe niemals ablassen'[22]). Wenn wir daher zu jeder Zeit Gott Dank sagen müssen und niemals von seinem Lobe ablassen dürfen, wer möchte da die Kirche zu tadeln oder zu mißbilligen wagen, wenn sie ihren Priestern (CIC. can. 810) und den Gläubigen rät, nach der heiligen Kommunion wenigstens eine Weile mit dem göttlichen Erlöser Zwiesprache zu halten, und wenn sie in die liturgischen Bücher geeignete, mit Ablässen versehene Gebete aufgenommen hat, damit so die Diener des Altares vor der heiligen Messe und Kommunion sich entsprechend vorbereiten und nach der Feier der heiligen Geheimnisse Gott ihren Dank bekunden können? Weit entfernt davon, die innersten Gesinnungen der einzelnen Christen zu unterdrücken, regt und spornt die heilige Liturgie diese vielmehr an, daß sie sich Jesus Christus angleichen und durch ihn auf den himmlischen Vater gerichtet werden. Deshalb fordert sie, daß jeder, der am Altare das heilige Brot empfangen hat, Gott auch den gebührenden Dank darbringe. Es gefällt dem göttlichen Erlöser, unsere Bitten anzuhören, mit uns in eine Herzensunterredung einzutreten und uns in seinem flammenden Herzen Zuflucht zu bieten. Noch mehr; solch persönliche Akte der einzelnen sind unbedingt notwendig, damit wir alle in reicherem Maße die himmlischen, in der heiligen Eucharistie wogenden Schätze empfangen und, je nach der Möglichkeit,

---

[22]) Postcommunio am ersten Sonntag nach Pfingsten und am Sonntag nach Christi Himmelfahrt.

an andere weiterleiten, auf daß Christus der Herr in allen Seelen zur Fülle seiner Kraft gelange.

Warum sollten wir also nicht jenen Lob spenden, die nach Empfang des eucharistischen Mahles und, auch nachdem die öffentliche Versammlung der Gläubigen aufgelöst ist, noch mit dem göttlichen Erlöser in tiefster Vertrautheit verweilen, nicht bloß um sich mit ihm liebend zu besprechen, sondern auch um ihm Dank zu sagen, den gebührenden Lobpreis darzubringen und besonders, um die Kraft zu erbitten, alles aus der eigenen Seele zu entfernen, was die Wirksamkeit des Sakramentes mindern könnte, und alles von ihrer Seite zu tun, was das tiefinnere Wirken Jesu Christi zu begünstigen imstande wäre? Wir ermahnen sie, das mit besonderer Sorgfalt zu tun, indem sie sowohl die gefaßten Vorsätze ausführen und die christlichen Tugenden üben als auch auf ihre Verhältnisse anwenden, was sie mit himmlischer Freigebigkeit empfangen haben. Ganz im Sinne der Vorschriften und des Geistes der Liturgie spricht der Verfasser des goldenen Büchleins ‚Von der Nachfolge Christi', wenn er dem, der die heilige Kommunion empfangen hat, empfiehlt: ‚Bleib still für dich und genieße deines Gottes; denn du besitzest den, welchen dir die ganze Welt nicht nehmen kann' (Lib. 4, cap. 12)"[23]).

Die Art, die Danksagung zu machen

Das erste Prinzip ist das der persönlichen Freiheit; man kann nicht allen dieselbe Art der Danksagung vorschreiben noch diese oder jene Formel aufdrängen; es ist vor allem wichtig, daß sich die Seele persönlich bei ihrem Zusammentreffen mit Christus ausdrückt. So kann man zum Beispiel nicht als Regel aufstellen, daß die beste Danksagung darin besteht, den Gebeten des Priesters am Ende der Messe zu folgen. Man muß außerdem eingestehen, daß im römischen Ritus diese Gebete vom Standpunkt der Danksagung aus sehr kurz und sehr wenig entwickelt sind. In den Messen, in denen die Assistenz diese Gebete rezitiert oder singt, nehmen sicher die Kommunikanten an der Rezitation und an den Gesängen teil und ergänzen nachher auf persönliche Art ihre Danksagung. Aber da, wo es diese Rezitation oder diese Gesänge nicht gibt, ist jeder Kommunikant frei, die Danksagung nach seinem eigenen Gutdünken zu machen. Doch kann es gleichwohl sein, daß es diese Freiheit nötig hat, gebildet zu werden. Dies ist der Fall bei den Kindern, und es kann auch bei einer gewissen Zahl von Gläubigen der Fall sein. Um der Danksagung einen Auftrieb zu geben, könnte man ein Gebet rezitieren oder eine Intention vorschlagen, aber mit möglichst viel Abwechslung, um Monotonie oder Automatismus zu vermeiden.

Wenn auch eine große Freiheit in diesem Liebesgespräch, das die Danksagung darstellt, besteht, gibt es doch Grundsätze, die dieser Freiheit eine Führung geben. Man kann zwei fundamentale Prinzipien aufstellen. Einerseits ist die Danksagung die Gebetsform, die sich ganz eigentlich an die Person unseres Herrn wendet, der ganz innerlich in der Seele gegenwärtig ist. In der Tat unterscheidet sich die Eucharistie, wie wir bemerkt

[23]) Rundschreiben „Mediator Dei", Libreria Editrice Vaticana 1948, S. 45–47.

haben, von den anderen Sakramenten durch das Geschenk der persönlichen Gegenwart Christi. Nach der Kommunion ist es also notwendig, sorgfältig alles das zu entwickeln, was die Aufmerksamkeit auf die Person des Erlösers lenkt. Vor allem beansprucht diese Person Anbetung. Indem der Kommunizierende seinen Glauben an die Gegenwart Gottes, die ihm in eine solche Nähe gegeben ist, erneuert, betet er den Herrn aus seiner ganzen Seele an und bekennt vor dem Unendlichen seine vollständige geschöpfliche Abhängigkeit. Da aber dieser Unendliche sein Gast geworden ist, versucht er, sich auch mit ihm vertraut zu unterhalten, er spricht mit dem Christus, der identisch ist mit dem des Evangeliums und der sich in der Gemeinschaft der Menschen wohlfühlte. Die Danksagung ist der privilegierte Augenblick des persönlichen Dialogs. Anderseits ist es nicht weniger wesentlich, daran zu erinnern, daß die Danksagung die Verlängerung der Messe ist, ihre Vollendung in der Seele des einzelnen. Folglich muß man sich bemühen, die seelischen Dispositionen zu entwickeln, die die Seele mit denen Christi in seinem Opfer vereinen. Bevor wir diese seelischen Dispositionen einzeln erwähnen, unterstreichen wir die Hilfe, die Maria bei dem Bemühen leisten kann, sich mit dem Opfer Christi ebensogut wie mit seiner Person zu vereinen. Die Jungfrau bleibt das Musterbeispiel für den persönlichen Empfang der Gegenwart des Erlösers und für die innige Teilnahme am Erlösungsopfer, und ihre Sendung bleibt es, die Seelen auf diesen Weg zu führen. Es ist auch in besonderer Weise angezeigt, sich an sie zu wenden, um sich den rechten Eifer für die Danksagung zu sichern.

Unter den seelischen Dispositionen, die uns mit dem Opfer Christi vereinen, ist einmal die Dankbarkeit, von der die Eucharistie ihren Namen hat: anerkennen, daß man alles von Gott dem Vater hat, und ihm dafür danken. Ihm verdanken wir in erster Linie die unermeßliche Wohltat der Kommunion selbst und das Geschenk des Leibes des Erlösers. Dann kommt das Opfer. Wenn man einmal erkannt hat, daß man alles vom Vater empfangen hat, will man ihm alles wieder anbieten. Das Ganzopfer Christi in der Messe hat das Ganzopfer des Kommunizierenden zur Folge. Die Kommunion bereitet so die Seele auf die Opfer des Tages vor, die das, was in der Messe dargebracht wurde, realisieren müssen. Wenn man bestimmte Opfer voraussieht, kann es nützlich sein, sie im Laufe der Danksagung im voraus namentlich darzubringen; wenn sie dann kommen, wird man darin eine Hilfe haben, sie in ihrer tatsächlichen Perspektive zu tragen, nämlich in der innigen Vereinigung mit Christus und mit seiner Liebe, die bis zum Letzten ging. Die Danksagung ermöglicht es, sich die ideale Haltung der Hochherzigkeit anzueignen, und in schwierigen Augenblicken wird man sich bemühen, sie zu bewahren. Dann sind noch Vertrauen und Freude. Der in der Seele gegenwärtige Christus ist der verklärte Christus, sein Opfer hat im Triumph der Auferstehung seine Vollendung gefunden. Die Danksagung muß im Sieg des Erlösers in sich und in den anderen das Vertrauen stärken, und zwar derart, daß der Kommunizierende mit mehr Festigkeit den Hindernissen in seinem persönlichen religiösen Leben und in seinem Apostolat gegenübertreten kann. Sie muß aber auch eine Erneuerung der geistigen Freude anzeigen. Am Ende

der Danksagung soll der Gläubige, da er den verklärten Christus soeben in sich empfangen hat, sein Herz voll Enthusiasmus und ein entsprechend freudiges Gesicht haben.

Keineswegs zu vernachlässigen ist das Bittgebet. Das Meßopfer wird gefeiert, um die göttlichen Gnaden reicher über die Menschheit auszugießen. Der Kommunizierende muß sich mit dem Erlösungswillen vereinigen, der das Opfer Christi veranlaßt. Er muß mit dem Erlöser die Ausbreitung und den Fortschritt seines Reiches wünschen; er wird in dem Maß in das Innere Christi eingegliedert werden, in dem er die großen Intentionen der Kirche zu den seinen macht und um ihre Erfüllung bittet. Zur selben Zeit wird er seine eigenen Intentionen Christus anvertrauen. Intentionen, die aber anderseits sein persönlicher Teil an Verantwortlichkeit für das Wachsen des Reiches sind. Er wird die Gegenwart des Herrn dazu benützen, seine Wünsche und Hoffnungen auszudrücken und zu erreichen, daß sie sich erfüllen. Endlich ist unter den seelischen Dispositionen eine, die zu entwickeln die Danksagung besonders berufen ist, es ist dies die brüderliche Liebe, diese Liebe zum Nächsten, für die das Opfer Christi die höchste, die vollkommenste Form ist. Die Kommunion wurde seit dem hl. Paulus in der Kirche immer als das mächtigste sakramentale Band unter den Christen betrachtet, als der eigentliche Faktor der Einheit des mystischen Leibes. Die Danksagung muß die Liebe zur Entfaltung bringen: sowohl die unmittelbare Liebe, die sich auf die Menschen erstreckt, mit denen uns das tägliche Leben in Kontakt bringt, als auch die Liebe im weiteren Sinn, die bis zu den fernsten Grenzen des mystischen Leibes reicht und sich durch ein besonderes Wohlwollen im Hinblick auf die getrennten Brüder ausdrückt.

Das sind die wesentlichsten seelischen Dispositionen, die die Danksagung hervorbringen muß. Man könnte noch andere anfügen oder gewisse, von denen wir gesprochen haben, noch mehr betonen. Man wird mit P. Rahner sagen, daß alles, was wahrhaft fromm ist, alles, was das Herz des Kommunizierenden berührt, seine Sorgen und Intentionen, in der Danksagung Platz haben kann. Die Danksagung ist gleichsam das Résumé der christlichen Frömmigkeit, der Augenblick, in dem sie die größte Dichte und Vollständigkeit hat. In ihr erreicht die Teilnahme am Meßopfer sowie die Vereinigung mit der Person des Erlösers ihren Höhepunkt; die ganze Verschiedenheit der innerlichen Haltung des Menschen vor Gott kann sich hier auf die tiefste und konkreteste Weise kundtun, in der aufrichtigsten persönlichen Begeisterung.

Pastoralfragen

Gerechter Arbeitslohn. Ein Geschäftsmann gibt einer geistig zurückgebliebenen Arbeitskraft, weil sie nichts Vollwertiges leisten kann, nur Kost und Unterkunft und bezahlt die Sozialversicherung zur Gänze. Anstatt des Tariflohnes gibt er ein monatliches Taschengeld von 50 bis 100 Schilling. Handelt der Geschäftsmann recht oder ist er im Gewissen verpflichtet, die tarifmäßige Entlohnung (trotz mangelhafter Arbeitsleistung) zu geben?

1. Für die Berechnung des gerechten Lohnes sind die Tauschgerechtigkeit und die Gemeinwohlgerechtigkeit maßgebend. Die iustitia commutativa verlangt den Leistungslohn; das heißt, der Lohn muß dem Wert der Leistung entsprechen. Die iustitia socialis fordert den Familienlohn (vgl. Quadragesimo anno, n. 71); das heißt, der Lohn muß im Notfall so hoch sein, daß der Arbeiter eine durchschnittliche Familie erhalten kann.

2. Im großen und ganzen muß man im deutschen Raum (die DDR kann hier allerdings nicht berücksichtigt werden) den kollektivvertraglichen Lohn (auf der Grundlage der Tauschgerechtigkeit) als gerechten Lohn betrachten. Die zum Familienlohn etwa noch bestehende Differenz kann durch die Familienausgleichskassen (Kinderbeihilfen) als ausgeglichen angesehen werden.

3. Sowohl die päpstlichen Sozialenzykliken wie natürlich auch die Kollektivverträge setzen eine normale (durchschnittliche) Arbeitsleistung voraus. Der überdurchschnittlich geschickte und fleißige Arbeiter hat ein Recht auf höheren Lohn; anderseits kann aber auch der Arbeiter, der mit seiner Leistung bedeutend unter dem Durchschnitt bleibt, nicht die volle Bezahlung verlangen. Nach der allgemeinen Auffassung der Moralisten ist der Arbeiter, der aus eigener Schuld eine bedeutend geringere Leistung erbringt, sogar restitutionspflichtig, wenn er den vollen Lohn dafür bekommen hat.

4. Die Höhe der Entlohnung für eine nicht vollwertige Arbeit ist zu errechnen nach dem (ungefähren) Prozentsatz der Leistung dieses Arbeiters, gemessen am Durchschnitt. Was über das dem Wert der Arbeit entsprechende Entgelt hinaus noch notwendig ist zum menschenwürdigen Lebensunterhalt des Arbeiters und eventuell seiner Familie, ist Aufgabe der christlichen Wohltätigkeit, der Caritas, nicht der iustitia (weder der Tauschgerechtigkeit noch der Gemeinwohlgerechtigkeit).

5. In unserem Falle ist also der Arbeitgeber nicht verpflichtet, den vollen Lohn zu bezahlen. Sollte der Kollektivvertrag Ausnahmen für solche Fälle nicht vorsehen, wäre die Forderung nach voller Lohnbezahlung naturrechtlich ungerecht. Eine solche Forderung würde sich auch gegen das Wohl nicht voll einsatzfähiger Arbeiter und gegen das Gemeinwohl auswirken; denn sie hätte zur Folge, daß solche Arbeiter von niemandem eingestellt werden und das Kontingent der „beschränkt Vermittlungsfähigen" vergrößern. Während aber jene, die infolge Invalidität nicht mehr voll arbeitsfähig sind, schließlich eine Sozialrente bekommen, würden Arbeiter unserer Art nur der öffentlichen Fürsorge anheimfallen, obwohl sie an sich noch etwas leisten könnten. Nach den obenstehenden Angaben dürfte der Geschäftsmann mit Kost, Wohnung, Bezahlung der Beiträge zur Sozialversicherung (auch des Arbeitnehmeranteiles!) und dem Taschengeld die Forderung der Gerechtigkeit voll erfüllt haben.

Wels (OÖ.) Dr. Peter Eder

Mitteilungen

Wesenszüge der Psalmenerklärung des hl. Augustinus

Gehören Augustins Schrifterklärungen zum Tiefsten und Schönsten, was die alte Kirche uns hinterlassen hat (Steidle, Die Kirchenväter), so dürfen wir von vornherein erwarten, daß dieses Urteil in unvermindertem, ja eher noch gesteigertem Maß zutreffen wird auf seine Auslegungen jenes Teils der Heiligen Schrift, dem dieser Größte unter den Kirchenvätern mit Basilius dem Großen, Athanasius und anderen eine geradezu privilegierte Stellung zuerkannte und in dem er sozusagen eine Bibel in der Bibel, ja das Herz und Mark der ganzen Bibel sah.

Die Vorliebe des Heiligen für die Psalmen geht schon auf die erste Zeit seiner Bekehrung zurück. Als er sich als Katechumene auf das Landgut Cassiciacum bei Mailand zurückgezogen hatte, waren sie seine Lieblingsgebete, sein Betrachtungsbuch. Er selbst schreibt darüber: „Wie pries ich Dich, mein Gott, als ich die Psalmen Davids las, diese Gesänge voll gläubigen Vertrauens, diese Töne der Frömmigkeit, die der Geist des Stolzes nicht vernimmt . . . Wie habe ich Dich beim Lesen dieser Psalmen gepriesen! Wie entflammten sie mich für Dich! Wie brannte ich, sie womöglich dem ganzen Erdkreis wider den Hochmut des Menschengeschlechtes vorzutragen!“ (Bekenntnisse IX, 4). Und dieses Wohlgefallen der Davidischen Harfe bewahrte er zeitlebens in einem Grad, daß ein neuerer Biograph sagen kann: „Es besteht gewissermaßen eine Harmonie zwischen dem Psalmentext und der Seele Augustins. Wenn dieser seine Gedanken ausdrücken will, so ist es ein Psalmvers, der ihm unwillkürlich auf die Lippen kommt oder in seine Feder fließt. Die inspirierten Lieder, die einst die frommen Juden begeistert haben, bewahren für ihn ihren ganzen Reiz. Wir merken dies mühelos, und diese Tatsache wird den ‚Enarrationes‘ immer wieder neue Leser gewinnen“ (Bardy, Saint Augustin).

Den Wunsch, diese Gesänge „womöglich dem ganzen Erdkreis wider den Hochmut des Menschengeschlechtes vorzutragen“, konnte Augustinus wider Erwarten später als Bischof von Hippo durch seine mündlichen und schriftlichen Psalmenauslegungen zu einem guten Teil verwirklichen. Seine „Enarrationes in Psalmos“ sind bezeichnenderweise sein umfangreichstes Werk, aus dem viele spätere Kommentatoren ehrfürchtig geschöpft haben. Es wurde auch in mehrere neuere Sprachen übersetzt, in die deutsche vollständig zum ersten Male wohl vom Verfasser dieses Artikels[1]). Ihn beseelt daher das begreifliche Verlangen, wenigstens durch eine gedrängte Darlegung der Wesenszüge dieses zwar viel genannte, aber bisher noch wenig bekannte Werk des großen Kirchenlehrers einem weiteren Kreis näherzubringen. Zu diesem Zweck seien folgende Merkmale herausgestellt: 1. Nach Augustinus betet oder singt den Psalter der ganze Christus; 2. seine Auslegung ist vorwiegend pneumatisch-allegorisch; 3. trotzdem ist sie höchst lebensnahe; 4. sie verrät einen tiefen Kenner des Menschenherzens, des geistlichen Lebens und der Mystik; 5. sie läßt überall den doctor gratiae erkennen.

---

[1]) Das umfangreiche Werk konnte wegen finanzieller Schwierigkeiten bisher nicht im Druck erscheinen. Dafür hat der Verlag Schöningh in Paderborn zunächst eine Auswahl in einem Band herausgebracht unter dem Titel: Aurelius Augustinus, Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausgewählt und übertragen von Hugo Weber. Brosch. DM 9.50, Leinen DM 12.—. Hugo Weber, Die Psalmen im Leben. (32.) Paderborn 1960, Verlag Ferdinand Schöningh. DM 1.80.

1. Im Psalter spricht der ganze Christus

Der schönste Vorzug des augustinischen Psalmenkommentars ist zweifellos der, der hier an die Spitze gestellt wird. Dies hat auch Pius Parsch, als ich vor mehr als 25 Jahren in Klosterneuburg mit ihm über die Möglichkeit einer deutschen Übersetzung und Herausgabe der „Enarrationes" sprach, erkannt und ausgesprochen.

Von dem Gedanken ausgehend, daß die Synagoge ein Vorbild der Kirche war und die Psalmen wie überhaupt die Bücher des Alten Testamentes mehr dieser als jener dienen sollten (vgl. 1 Petr 1, 12); außerdem wie wohl kein anderer Lehrer aufs tiefste erfaßt von dem Mysterium der Kirche als des geheimnisvollen Leibes Christi, der mit seinem Haupte eins ist, läßt der Heilige im Psalter den ganzen Christus, das heißt Haupt und Leib, in manchen Stellen nur das Haupt, in anderen nur den Leib — wiewohl beide nie ganz voneinander zu trennen sind —, wieder in anderen Haupt und Leib zugleich sprechen, loben, jauchzen, bitten, trauern und klagen. Dieser Gedanke ist sozusagen sein Steckenpferd, er durchzieht sein ganzes gewaltiges Werk wie ein roter Faden. In immer wieder neuer Variation legt er ihn seinen Zuhörern ans Herz; ja er wiederholt ihn so oft, daß er selber glaubt, sich entschuldigen zu müssen, weil er die Dringlichkeit, den Christen diese Lehre in Fleisch und Blut übergehen zu lassen, so betont. So sagt er in seinen einführenden Worten zur Homilie über Psalm 40[2]): „Häufig legen wir euch ans Herz, und es verdrießt uns nicht, immer wieder zu sagen, was euch im Gedächtnis zu behalten frommt: Unser Herr Jesus Christus spricht oft aus seiner Person, die unser Haupt ist, und oft aus der Person seines Leibes, der wir und seine Kirche sind, doch so, als ertönten die Worte aus dem Munde eines einzigen Menschen. Daraus sollen wir erkennen, daß Haupt und Leib in unversehrter Einheit bestehen und nicht voneinander zu trennen sind, wie es sich mit jener Ehe verhält, von der es heißt: Sie werden zwei sein in einem Fleische." Wenn daher Augustinus, wie er es sehr oft tut, die Frage stellt: „Wer spricht diesen Psalm?" oder „Wer spricht diesen Vers?", dann denkt er dabei nicht etwa an den menschlichen Verfasser, der ihm ganz gleichgültig ist, sondern er meint, wem die darin ausgesprochene religiös-sittliche Haltung, das darin zutage tretende Verhältnis zu Gott, die Prüfung, die Erniedrigung, das Sündenbekenntnis usw. zukommen, dem Haupt oder dem Leib oder beiden zugleich, wenn auch in ungleicher Weise. In diesem Sinne stellt er in der Behandlung von Psalm 41 nach Anführung der ersten Worte: „Wie der Hirsch nach den Wasserquellen . . ." gleich die Frage: „Wer ist es, der so spricht?" und gibt darauf die Antwort, es sei nicht übel gedacht, wenn man in dieser Stimme die der Katechumenen heraushöre, die nach dem Taufquell verlangen; da jedoch mit dem Empfang der Taufe die Sehnsucht der Gläubigen noch nicht gestillt sei, so könnten auch die Getauften sich diesen Ruf zu eigen machen, um ihre Hoffnung, aus dieser Fremde in die ewige Heimat zu gelangen, auszudrücken. Im Psalm 6 sprechen ernstlich kranke Glieder Christi, die erst nach langem Mühen sich zur seelischen Gesundheit durchringen. Im Psalm 7 „singt die vollkommene Seele", die schon ihren Feinden zu verzeihen weiß.

Doch begnügen wir uns, aus der Überfülle der Beispiele nur noch eines herauszugreifen, das die enge Verbindung des Leibes mit seinem Haupte veranschaulicht. „Behüte meine Seele, weil ich heilig bin", bittet Psalm 85. „Diese Worte", so führt der Heilige aus, „darf und kann wohl niemand anderer sprechen als jener, der ohne Sünde war in dieser Welt. Seine Stimme ist es, die wir hier erkennen. So spricht er in der Knechts-

[2]) Die Zählung der Psalmen ist immer die der Vulgata.

gestalt, die er angenommen. Muß ich also hier meine Stimme von der seinigen trennen? Sicherlich spricht er so, ohne daß er dabei von seinem Leibe getrennt werden darf. So darf also auch ich sagen: Ich bin heilig? Wenn ich das ‚heilig' im Sinne von ‚heiligmachend' nähme, dann wäre ich ein Lügner, wenn aber ‚heilig' im Sinne von ‚geheiligt' genommen wird, dann wage es auch der Leib Christi, mit seinem Haupte und unter seinem Haupte zu sagen: Ich bin heilig."

2. Die Auslegung ist vorwiegend pneumatisch-allegorisch

Abgesehen davon, daß Augustinus die sogenannten messianischen Psalmen, die heute vielfach nur als typisch messianisch gelten, als rein messianisch im Literalsinn aufgefaßt und erklärt hat, vernachlässigt er auch bei den übrigen Psalmen nicht ganz den Literalsinn. Bei denen, die er allegorisch auslegt, versäumt er es wenigstens nicht, mit starker Betonung darauf hinzuweisen, daß die darin erwähnten Persönlichkeiten oder Ereignisse wirklich voll historisch waren. Bei einer Reihe dieser heiligen Lieder bleibt er zwar, mindestens nach seiner Meinung, beim buchstäblichen Sinn stehen, füllt jedoch darin vorkommende Begriffe mit einem weit höheren und wertvolleren Inhalt, als dies heute geschieht. Wo in den Psalmen 6 und 37 der Psalmist Gott bittet, er möge ihn nicht im Zorne bestrafen, da versteht Augustinus unter diesem Zorn gleich den des Letzten Gerichts: „Diese Verdammnis fürchtend, betet die Kirche: Herr, strafe mich nicht . . ." Daß so ein ganzer Psalm sozusagen auf eine höhere Ebene gerückt wird, liegt auf der Hand. Die ecclesia ist ihm immer die Kirche. Liest er Psalm 30, 1: In iustitia tua erue me, dann nimmt er die Gerechtigkeit Gottes als die, die durch seine Gnade unser wird, und so erklärt es sich, daß viele Psalmstellen gedeutet werden, als stünden sie etwa im Römer- oder im Galaterbrief, wie denn auch der apostolische Gnadenlehrer Paulus oft zu den Auslegungen der Psalmen herangezogen und als anschauliches Beispiel angeführt wird. Die so oft vorkommenden „Armen" sind wohl auch, wo es der Zusammenhang fordert, die im gewöhnlichen Sinn Armen, häufiger aber die, die ihres seelischen Elends vor Gott eingedenk sind. Die Feinde, gegen die um Hilfe gebeten wird, sind selten solche von Fleisch und Blut, meistens dagegen die Geister der Bosheit. Werden gegen feindselige Menschen oder Völker Verwünschungen ausgestoßen, so sind dies figürliche Redeweisen für Vorhersagungen: anstelle des Futurs steht der Optativ. Ja, manchmal liest der Heilige mit dem liebeglühenden Herzen aus Redensarten, die wir als Christen nur widerstrebend in den Mund nehmen, sogar einen versteckten Wunsch für die Bekehrung der Sünder heraus, so wenn deren Beschämung und Zurückweichen gefordert wird, denn der Bekehrung müsse die Beschämung über die Sünden vorausgehen. Und so wird alles im christlichen Sinne gedeutet, so daß sich nie ein Widerspruch ergibt zwischen dem Geist des Alten und des Neuen Testamentes.

Sich stützend auf die Lehre des Völkerapostels, besonders auf dessen Worte, die er öfters zitiert: „Dies alles widerfuhr jenen in vorbildlicher Weise" (1 Kor 10, 11), macht aber der Bischof von Hippo auch einen sehr reichen Gebrauch von der allegorischen Auslegung. Dies tut er vor allem dort, wo dem Psalmenbeter Züge aus der Geschichte Israels vor Augen geführt werden. Der Christ soll zum Beispiel nicht glauben, daß er beim Singen des Psalms 113 nur an das ehemalige, nur einmal dagewesene Ereignis des Auszugs Israels aus Ägypten zu denken habe; das Wichtigere ist, was immer wieder in geistiger Weise am wahren Israel, den Christen, geschieht, die in der Taufe das Ägypten der Sünde verlassen und Gottes Heiligtum und Reich werden. „Erkennt", ruft er dem gläubigen Volk zu, „daß auch ihr aus Ägypten ausgezogen seid, die ihr

dieser Welt entsagt habt, die ihr durch das Bekenntnis zur Frömmigkeit euch von den Lästerungen der heidnischen Völker getrennt habt!" Solche Anwendungen auf das christliche Volk haben wir zum Beispiel auch in den Erläuterungen zu den Psalmen 43, 47, 77, 79, 80 u. a. zu erwarten. Ferner benützt der heilige Lehrer den Umstand, daß in den Psalmtiteln, auf die er den größten Wert legt, oder im Inhalt eines Psalms auf eine Begebenheit im Leben Davids angespielt wird, zu langen Erörterungen darüber, daß dieser König ein Vorbild Christi und seiner Kirche war, und weiß in genialer Weise die Parallelen aufzuzeigen und sie für das christliche Leben nutzbar zu machen.

Mag Augustinus auch nach unseren Begriffen im Allegorisieren zu weit gegangen sein: in seinem Prinzip, das Alte Testament vom Neuen her zu verstehen, ist er gewiß im Recht; und mag man auch manche Auslegung ablehnen, so wird man doch zugeben müssen, daß er auch dabei durchaus treffende, wahre und erbauliche Gedanken geäußert hat.

3. Lebensnähe

Wer etwa glaubte, die Deutung eines Buches wie der Psalmen, die der Bischof von Hippo größtenteils in Homilien, sonst in exegetischen Erklärungen und paraphrasierenden Umschreibungen gab, müsse, weil vielleicht wir nicht viel damit anzufangen wüßten, recht lebensfremd gewesen sein, der befände sich in einem gewaltigen Irrtum. In den Psalmen hat Augustinus in ungezwungenster Weise die Waffen gegen die Irrlehren und die Heilmittel für die sittlichen Übelstände seiner Zeit gefunden. Wie viele Schläge hat er in Anknüpfung an ihre Aussprüche gegen die schismatischen Donatisten sowie gegen die häretischen Manichäer, Arianer und Pelagianer, aber auch gegen Sterndeuterei, Wahrsagerei und anderen Aberglauben, der auch unter den Katholiken verbreitet war, geführt! Wie bekämpfte er damit die Laster des Stolzes, der Habgier, der Ungerechtigkeit, der Unzucht, der Vergnügungssucht, der Schwelgerei usw.! „Jede Seelenkrankheit", hören wir ihn in seiner 1. Homilie zu Psalm 36 sagen, „hat ihr Heilmittel in der Heiligen Schrift. Wer also in der Weise krank ist, daß er dies sagt (nämlich daß es den Bösen immer gut geht, die Guten aber von ihrer Frömmigkeit nichts haben), der nehme den Trank dieses Psalms." Und so weiß er aus jedem Psalm Verbandzeug und je nach Bedarf linderndes Öl oder brennenden Wein für die Wunden der Seele wie auch Bausteine für das Tugendgebäude darzureichen.

Gerade die pneumatisch-allegorische Auslegungsweise ermöglicht ihm viel tiefgreifendere und praktischere Belehrungen und Mahnungen als die nächstliegende, die oft nur an der Oberfläche haften bliebe und nur geringen Nutzen für das geistliche Leben bieten könnte. Leider können immer nur kurze Hinweise gegeben werden. Welch notwendige Lehre gibt er zum Beispiel, wenn er die Bitten des Herzens (Psalm 36, 4) von den Bitten des Fleisches unterscheidet und unter letzteren zum Beispiel den Fall versteht, daß ein Blinder um das Augenlicht bittet, während es eine Bitte des Herzens sei, um innere Erleuchtung zu flehen. Mit welchem Reichtum von Erkenntnissen und mit wie vielen Anregungen zur Tugendübung überschüttet Augustinus seine Zuhörer, indem er die Psalmen 32, 45, 47, 86 und andere ganz oder teilweise von der Stadt Gottes, der Kirche, versteht! Wie oft weist er dabei auf wirkliche Ereignisse der Kirchengeschichte hin, auf die Märtyrerzeit, auf die Ruhe der Kirche, die mit der Bekehrung der Kaiser begann, auf die Spaltungen und Häresien! „Betrachte den Erdkreis, komm und sieh", lädt er ein, „denn wenn du nicht kommst, siehst du nicht; wenn du nicht siehst, glaubst du nicht" (zu Psalm 45, 9). Bei den Worten:

„auferens bella usque ad fines terrae“ mahnt er wieder zu einer Prüfung der damaligen Verhältnisse: „Dies sehen wir noch nicht erfüllt. Es gibt noch Kriege: unter den Völkern um Reiche, ferner unter den Sekten, unter den Juden, unter den Heiden, unter den Christen, unter den Häretikern. Die einen streiten für die Wahrheit, die anderen für den Irrtum.“ Dann geht er über zum Begriff des Krieges, den die Menschen gegen Gott führen mit „Bogen, Waffen und Schilden“, die er einzeln mit guten praktischen Anwendungen erklärt. Aber all diese Waffen „verzehrt das Feuer“ der Liebe Gottes (zu Psalm 45, 10). Könnten auch wir Heutigen mit unserer „streng wissenschaftlichen“ Methode den heilsbegierigen Seelen ein so nahrhaftes Brot aus dem Davidischen Psalter bieten?

4. Tiefe Kenntnis des Menschenherzens, des geistlichen Lebens und der Mystik

Obwohl diese Vorzüge des hl. Augustinus auch aus seinem anderen Schrifttum hinlänglich bekannt sind, so sei doch hier noch kurz gezeigt, wie ihm gerade die Psalmen die schönste Gelegenheit boten, jene zu betätigen.

Da ist vor allem für den großen Herzenskenner die Erklärung der Stelle im Psalm 41, 8 charakteristisch, da sie zeigt, wie gut er die Tiefgründigkeit des Menschenherzens kennt: „Welcher Abgrund ruft welchen Abgrund herbei? Ist wohl das Menschenherz kein Abgrund? Was wäre tiefer als dieser Abgrund? Gesehen können die Menschen werden an der Tätigkeit ihrer Glieder, hören kann man ihre Reden; aber in wessen Gedanken kann man eindringen? In welches Herz kann man hineinblicken? So glaube ich denn, daß man unter dem einen Abgrund nicht unpassend den Menschen verstehen kann.“ Zur Erläuterung weist er auf Petrus hin, dessen Herz ein solcher Abgrund war, daß er sich selber nicht kannte. Daß aber Augustinus trotzdem wie wenige in diesen Abgründen und Labyrinthen sich auskannte, beweisen nicht zuletzt auch seine Auslegungen der Psalmen.

Nach dem schon früher Gesagten, daß unser Heiliger alles in eine höhere Sphäre erhebt, wird es auch nicht wundernehmen, daß dieser anerkannte Meister des geistlichen Lebens die zahlreichen Stellen, die von Kampf und Sieg bzw. Niederlage handeln, zur Schilderung der Kämpfe benützt, die der Christ zu führen hat gegen die böse Begierlichkeit, gegen die Welt und die Hölle. Und bei seiner bewunderungswürdigen Kenntnis der menschlichen Psyche wird es nicht überraschen, wenn er in überaus lebenswahrer, plastischer und oft geradezu dramatischer Weise deren Widerstände gegen das Gute, die Fesseln der Gewohnheit, das Sicherhebenwollen und Nichtkönnen uns vor Augen führt, aber auch den Weg aus der Tiefe zur Höhe aus den Hilferufen der Psalmverse weist. Wie er sich die Fortgeschrittenen und Vollkommenen denkt, verrät er uns zum Beispiel im Anschluß an Psalm 41, 5: Transibo in locum tabernaculi admirabilis: „Das Zelt Gottes auf der Erde sind die gläubigen Seelen. Ich bewundere an ihnen den Gehorsam ihrer Glieder, denn in ihnen herrscht nicht die Sünde, so daß sie ihren Gelüsten nachgäben; sie geben nicht ihre Glieder der Sünde als Werkzeuge der Ungerechtigkeit, sondern dem lebendigen Gott hin zwecks guter Werke. Mit Bewunderung erfüllt es mich, daß sterbliche Leiber der Seele zu Diensten sind, die ihrerseits wieder Gott dient. Meine bewundernde Aufmerksamkeit erregt auch die Seele selbst, die Gott dient, die Begierden zügelt, die Unwissenheit vertreibt und sich großmütig anheischig macht, alles Harte und Schwere zu ertragen. Bewunderung flößt mir endlich ein die Gerechtigkeit und Liebe, welche die anderen Tugenden überstrahlen.“

Selbst mystische Klänge entlockt der Psalter seinem begeisterten Interpreten. Bleiben wir bei demselben Vers, in dem nach dem Zelt das Haus Gottes genannt ist: „Aufsteigend zum Zelt, gelangte er (der Sänger) zum Hause Gottes. Dabei wurde er beim Bewundern der Glieder des Zeltes in der Weise zum Hause Gottes geführt, daß er einer Art Süßigkeit, einer verborgenen inneren Lust nachging, als ertöne vom Hause Gottes eine liebliche Musik. Und als er, im Zelte wandelnd, den inneren Schall vernommen, ließ er sich von dieser Lieblichkeit verlocken, folgte dem Klang, mied jedes Geräusch von Fleisch und Blut und gelangte so zum Hause Gottes. Er selbst erzählt uns von seinem Weg und seiner Führung (in den folgenden Worten dieses Verses) . . ." Daß jedesmal, wo das Wort exstasis vorkommt, dieser Begriff den Geistesmann zu ähnlichen Ergüssen und himmlischen Anwandlungen fortreißt, werden wir unschwer verstehen.

5. Der Psalter als Verkünder der Gnade Gottes

Wenn der große Liebhaber der Psalmen diese womöglich dem ganzen Erdkreis „wider den Hochmut des Menschengeschlechtes" vorzutragen glühte, so verstand er unter diesem Hochmut gewiß auch den Ehrgeiz und Machthunger, aber doch vorzugsweise das ungeordnete Vertrauen der Menschen auf ihre Kraft, ihre Weisheit, ihre Gerechtigkeit, und diesem gedachte er, die Demut in der Form des Mißtrauens auf das eigene Können und des Vertrauens auf die göttliche Gnade entgegenzustellen.

Dies tat er denn auch an Hand des Psalters in so ergiebiger Weise, daß man das ganze Riesenwerk der „Enarrationes" von Psalm 1 angefangen bis zum letzten exzerpieren müßte, um vollständig zu sein. Und zwar ist es die höchste Gnade, die je einem Menschen erwiesen wurde, die der hypostatischen Union, auf die er immer wieder in den Psalmen stößt, wie auch die allen Menschen angebotene heiligmachende und helfende Gnade in allen ihren Schattierungen, auf die ihn die inspirierten Lieder hinweisen.

Zunächst ein kleines, aber vielsagendes Beispiel aus Psalm 3. Ihn erklärt Augustinus so, daß man ihn zuerst als von Christus, dann als von seinem Leib und schließlich als von jedem der Glieder dieses Leibes gesprochen denken kann. Auf Christus bezogen, deutet er nun Vers 4: Tu autem, Domine, susceptor meus es, gloria mea, folgendermaßen: So spricht er zu Gott als Mensch, denn die Annahme des Menschen geschah durch das fleischgewordene Wort. Gloria mea: seinen Ruhm nennt Gott selbst den, der das Wort Gottes in der Weise annahm, daß er mit ihm Gott wurde. Mögen daraus die Stolzen lernen, die es nicht gerne hören, wenn ihnen zugerufen wird: Was hast du, ohne es empfangen zu haben? Auf die Kirche bezogen: Du aber, o Herr, nimmst mich an: nämlich in Christus, denn in diesem Menschen ist auch die Kirche vom Worte angenommen worden, das Fleisch wurde und unter uns gewohnt hat; denn auch uns ließ er zugleich mit ihm im Himmel wohnen. Ist das Haupt vorausgegangen, müssen ihm auch die Glieder folgen. Mein Ruhm: nicht schreibt es sich zu, was in Ehren steht, wenn es erkennt, durch wessen Gnade und Barmherzigkeit es so ist. Auf jedes einzelne Glied bezogen: denn dies ist seine Hoffnung, daß der Herr die menschliche Natur anzunehmen sich gewürdigt hat in Christus. Mein Ruhm: so nach jener Richtschnur, daß niemand sich etwas zuschreiben darf. Nach diesem Paradigma mag man sich eine Vorstellung bilden, in welcher Weise ungefähr Augustinus unzählige andere Verse ausdeuten wird.

Eine eigene Erwähnung verdienen die Psalmen 31, 70 und 102. Den ersteren nennt der heilige Lehrer in seinen einleitenden Worten „den Psalm der Gnade Gottes

ohne vorhergehende Verdienste unsererseits, vielmehr auf Grund der zuvorkommenden Barmherzigkeit des Herrn, unseres Gottes, der aus Apostelmund selbst eine hohe Empfehlung erfuhr". Vom Psalm 70 aber erklärt er kühn: „Ich meinerseits glaube, der Psalm lasse es selbst durch fast alle seine Silben durchblicken, daß er uns die freigespendete Gnade Gottes empfehle, die uns Unwürdige befreit, nicht unsert-, sondern seinetwegen; ja, ich glaube, selbst wenn ich nicht diese Worte vorausgeschickt hätte, so müßte doch jeder halbwegs denkende Mensch, wenn er aufmerksam die Worte dieses Psalmes hört, dies merken und vielleicht durch die Worte selber, auch wenn er anders dachte, eines Besseren belehrt werden und die Gesinnung und Denkweise annehmen, zu der dieser Psalm anleitet. Welches ist diese? Es ist die Überzeugung, daß unsere ganze Hoffnung auf Gott beruht und daß wir nicht auf uns und unsere Kräfte bauen dürfen." Die herrliche Exegese der schönen Stelle im Psalm 102, 3: „Er vergibt dir all deine Sünden, heilt dir jede Krankheit, errettet dein Leben vom Verderben, krönt dich mit Gnade und Erbarmen" beschließt er zusammenfassend mit den Worten: „Seine Gnade ist es, daß du aufgerichtet und geführt wurdest, um nicht wieder zu fallen. Seine Gnade ist es, wenn dir die Kräfte verliehen wurden, um bis ans Ende auszuharren. Seine Gnade ist es, daß auch dein Fleisch, dessen Gewicht dich jetzt noch niederdrückt, auferstehen soll und daß kein Haar deines Hauptes verlorengehen wird. Seine Gnade ist es, wenn du nach der Auferstehung die Krone erhältst. Seine Gnade ist es, daß du Gott ohne Ermüdung ewig loben wirst. Alle diese Gnaden und Wohltaten vergiß nicht, wenn du willst, daß deine Seele den Herrn preise, der dich mit Erbarmen und Barmherzigkeit krönt."

Das sind die hauptsächlichsten Eigenschaften, die ich an den Auslegungen der Psalmen des großen heiligen Kirchenlehrers Augustinus hervorheben wollte. Wer sie durcharbeitet, wird reiche Förderung für sein geistliches Leben und eine Erweiterung und Vertiefung seines religiösen Wissens gewinnen.

Ensdorf/Amberg (Oberpfalz) Hugo Weber S. D. B.

Das neuzeitliche Weltbild und das Geheimnis der heiligsten Eucharistie

1. Das klassische Weltbild war durch strengsten Determinismus gekennzeichnet. Die Welt erschien als Komplex aus kleinsten Einheiten, die als Massenpunkte den Gesetzen der Newtonschen Mechanik unterworfen waren. Dieses durch seine Geschlossenheit faszinierende Weltbild fand beredten Ausdruck im Demiurgen des Mathematikers de Laplace, der nach der damaligen Überzeugung vom mechanischen Ablauf des Weltgeschehens imstande sein mußte, mit Hilfe eines Systems universaler Differentialgleichungen den Weltzustand für jeden beliebigen Augenblick, sei es der fernsten Zukunft oder der unvordenklichsten Vergangenheit, sicher zu berechnen, überschaute er die Bewegungselemente aller das Weltganze konstituierenden Masseteilchen nur in einem einzigen Zeitpunkt.

Die Kosmologie des neunzehnten Jahrhunderts erfuhr eine grundlegende Korrektur um die Jahrhundertwende: Die Entdeckung der strahlenden Materie brachte die Erkenntnis, daß die Bausteine der Welt, die Atome, durchaus keine starren Massenpunkte, sondern selbst äußerst komplizierte Gebilde sind, deren Bauelemente sich als mehr oder weniger stabile Körperchen erwiesen.

Einschließlich der instabilen Transurane kennt man gegenwärtig über hundert chemische Grundstoffe, die sich durch den Aufbau ihrer Atome voneinander unterscheiden. Diese sind letzte Ganzheiten der chemischen Elemente. Sie bestehen aus „Kern" und „Elektronenschalen". Die Schalen hat man sich nach dem anschaulichen

Atommodell Bohrs als Konfigurationen von Elektronen gleicher Hauptquantenzahlen (Energiestufen) vorzustellen. Diese Elektronen — man nennt sie Hüllenelektronen — sind fast masselose Teilchen negativer elektrischer Ladung. Die Struktur der Elektronenhülle eines Atomes bestimmt die chemischen Eigenschaften des Grundstoffes, dem es angehört.

Die Masse des Atomes ist in seinem Kern konzentriert, der die schweren Nukleonen (Kernteilchen), nämlich die Protonen und Neutronen, enthält. Während die Protonen unserer irdischen Welt elektrisch positiv geladen sind, erweisen sich die Neutronen als elektrisch neutral. Gewisse Beobachtungen[1]) lassen vermuten, daß es Weltsysteme gibt, deren Atome durchwegs negative Protonen (Antiprotonen) und positive Hüllenelektronen enthalten. Der Durchmesser eines Atomes umfaßt den hundertmillionsten Teil eines Zentimeters. Der Atomkern ist zehntausendmal kleiner. Sein Durchmesser beträgt ein billionstel Zentimeter. Auf diesen unvorstellbar engen Raum ballt sich die Materie der schweren Nukleonen zusammen. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn die Dichte des Kerns alle Vorstellungen übersteigt. So ist zum Beispiel die Dichte eines Urankernes etwa 800,000.000; das heißt, könnte man einen Würfel von 1 cm Seitenlänge mit Kernmaterie des Elementes Uran ohne Zwischenräume füllen, so wöge dieser Würfel 800.000 kg. Die Atomkerne sind trotzdem nichts weniger als starre, statische Klötzchen. In ihrem Inneren scheint es sehr lebhaft zuzugehen. Dabei spielen Korpuskeln, die ihrer Masse nach zwischen den Protonen und Elektronen liegen, die Mesonen, eine bedeutsame Rolle. Mesonen sind unwahrscheinlich kurzlebig. So zum Beispiel zerfallen die π^0-Mesonen bereits nach einer Lebensdauer von 2.10^{-15} Sekunden. Gegenwärtig kennt man gegen 13 Arten von Mesonen. Für den Bestand der Atomkerne sind die soeben erwähnten π^0- und die π-Mesonen von grundlegender Bedeutung. Das „Leben" der Atomkerne äußert sich in einer dauernden Umwandlung der Kernteilchen, in einem ständigen Ineinander-Übergehen.

Die Atome unterliegen vielfach störenden äußeren Einflüssen durch Strahlungen und mehr oder weniger rasch bewegte Körperchen. Solche Störungen können die Hüllenelektronen in Mitleidenschaft ziehen: die Elektronen werden aus ihrem stabilen Energiezustand gerissen und gezwungen, auf andere Energiestufen überzugehen. Unter gewissen Voraussetzungen beginnt dann das Atom zu strahlen: es kommt zur Emission monochromatischen Lichtes. Aber auch die Atomkerne sind gegen äußere Einflüsse nicht gefeit. Es kann geschehen, daß ein Kern von einem schweren Teilchen getroffen wird, was Kernumwandlungen oder Spaltungen (Atombombe!) zu verursachen vermag.

Das Geheimnisvolle des Mikrokosmos wird durch eine seltsame Dualität gesteigert. Die subatomaren Wesenheiten offenbaren sich nämlich sowohl als Körperchen als auch als Welle. Diese duale Seinsweise zeigt sich deutlich am Verhalten des Lichtes. Schon in der klassischen Physik standen einander zwei Lehrmeinungen gegenüber, die sich gegenseitig auszuschließen schienen: die Newtonsche Photonentheorie, welche das Zustandekommen der Lichterscheinungen durch Emission sehr schneller Lichtkörperchen erklärte, und die Huygenssche Undulationstheorie, die das Licht als Wellenbewegung deuten zu müssen zu glaubte. Tatsächlich vermochte Huygens gewisse optische Phänomene (Interferenz, Polarisation usw.) mit Hilfe seiner Wellenauffassung zwanglos und einsichtig darzustellen, so daß seine Lehre die Newtonsche Theorie verdrängte, bis eine Reihe von aufschlußreichen Präzisionsexperimenten (Millikans

[1]) Vgl. F. Gruber, Das negative Proton, Wien 1949.

Untersuchung des lichtelektrischen Effektes, Comptons Untersuchung der Wechselwirkung zwischen Licht und freien Elektronen) die Richtigkeit der Photonentheorie und damit die Körperstruktur des Lichtes bewies. Da gelang es mehreren bedeutenden Physikern (von Laue, Debye und Scherrer, Davisson und Germer, Kikuchi), den überraschenden Nachweis zu erbringen, daß auch Elektronen, also Körperchen, an Kristallgittern ähnliche Beugungserscheinungen hervorrufen wie Röntgenstrahlen und demnach Wellennatur besitzen mußten. Aber nicht nur Elektronen, auch Protonen ergaben Interferenzbilder und verrieten dadurch das gleiche duale Verhalten wie die Elektronen. Unabhängig von den soeben angeführten Versuchen legte der französische Physiker de Broglie eine theoretische Arbeit vor, in der er jedem Materieteilchen vom Impuls I=mv eine Materiewelle von der Wellenlänge $\lambda = \frac{h}{m.v}$ bzw. von der Frequenz $\nu = \frac{m.v.c}{h}$ zuordnete (m=Masse, v=Geschwindigkeit des Teilchens, c=Lichtgeschwindigkeit, h=Plancksche Konstante). Die Materie besitzt also eine rätselhafte Doppelnatur. Jedem Masseteilchen kommt neben der körperlichen Seinsweise auch Wellencharakter zu. Hinter dieser rätselhaften Doppelnatur verbergen sich verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit.

Wie bereits angedeutet wurde, ist die Struktur der Atome wesenhaft dynamisch. Das atomare Geschehen weist eine seltsame Eigenheit auf: es ist so, als versuche ein „Etwas", das durch mannigfaltige äußere Einwirkung gestörte Gleichgewicht im Atom immer wiederherzustellen. So „springen" zum Beispiel die durch eingestrahlte Energie aus ihrer Schale gerissenen und auf ein höheres Energieniveau gehobenen Hüllenelektronen schon nach 10^{-8} Sekunden unter Lichtemission wieder auf ihre innere Schale zurück; ein rätselhaftes, von Pauli empirisch gefundenes Exklusivgesetz regelt die Besetzung der Schalen durch Elektronen usw.

Das Phänomen der Erhaltung der Stabilität im Atom wird von Schubert-Soldern durch das Zusammenwirken von Kräften erklärt, die den Teilchen der Atome immanent sind (merogene Anordnungsganzheit).[2]) Andere Naturphilosophen glauben, auch im Bereich der unbelebten Materie ein unstoffliches Ordnungsprinzip annehmen zu müssen[3]), eine Annahme, die bei merogenen Systemen jeder Berechtigung entbehrt[4]). Einige Denker, wie Lotze, Becher, Wenzl, suchten die subatomaren Reaktionen sogar psychistisch zu interpretieren.

Jedenfalls weisen viele Tatsachen darauf hin, daß den Elementarteilchen die Gegenwartsweise einer praesentia definitiva zugesprochen werden muß, wie sie ähnlich immateriellen Wesenheiten, etwa den Entelechien der Pflanzen und Tiere, zukommt: die Teilchen wirken dort, wo sie in Erscheinung treten, ungeteilt in ihrer ganzen Wirkmächtigkeit. Als Beispiel für dieses auf Ganzheit hingeordnete Wirken entelechialer Prinzipe möge das Arndtsche Phänomen[5]) dienen, nämlich die Entstehung des Plasmodiums bei einem den Schleimpilzen verwandten Lebewesen, das den Namen Dictyostelium mucoroides trägt: Zunächst schwimmen tausend und abertausend Einzelzellen frei und ungebunden in der Nährflüssigkeit umher. Wahllos und ohne Ziel tummeln sie sich in dem ihnen zur Verfügung stehenden Lebensraum. Plötzlich —

---

[2]) Philosophie des Lebendigen, Graz 1951, S. 258.

[3]) Z. Bucher, Die Innenwelt der Atome, Luzern 1946, S. 258; U. Schöndorfer, Philosophie der Materie, Graz 1954, S. 206.

[4]) Vgl. hiezu W. Büchel, Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff: Scholastik 1958 II, S. 166, Anm. 13.

[5]) B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Zürich 1949, S. 352.

und das ist das Unbegreifliche — verändern die ungezählten Amöben ihre runde Gestalt, verformen sich zu Ellipsen und schließen sich wie auf höheren Befehl mit gleichgerichteten Hauptachsen aneinander und verschmelzen zum Plasmodium. Dem Hamburger Biologen Arndt ist es gelungen, den geschilderten Prozeß zu filmen. Es schien ihm, als zwänge „der Gott der Amöben" den Tausenden von Einzelzellen das Joch der Ganzheit auf. Hier offenbart sich wie bei allen „ganzmachenden" Vorgängen — in diesem Ausdruck möge der Leipziger Forscher Hans Driesch zu Worte kommen — die praesentia definitiva des entelechialen Prinzipes, das auf jede Einzelzelle ganz und ungeteilt einwirkt. Eine hiezu analoge Wirkungsweise findet sich, wie schon angedeutet wurde, auch bei den subatomaren Korpuskeln. Stößt zum Beispiel eine Welle monochromatischen Lichtes, welche die Energie eines Photons von der Größe $E = h.\nu_0$ transportiert, mit einem Elektron der Ruhemasse m_0 zusammen (h = Plancksches Wirkungsquantum, ν_0 = Frequenz der ankommenden Welle), so passiert folgendes: das gestoßene Elektron wird mit einer Geschwindigkeit v unter einem meßbaren Winkel φ (gegen die Fortpflanzungsrichtung der Welle) abgeschleudert, während die Lichtwelle (= Photon) um den Winkel ϑ gebeugt wird und die Frequenz ν annimmt.

Es konnte nun beobachtet werden, daß eine kohärente Lichtwellenfront von 30 m Breite, welche die Energie des Photons $E = h.\nu_0$ mit sich führte, beim Zusammenstoß mit einem Elektron die gesamte Energie $h.\nu_0$ auf das gestoßene Elektron übertrug, das ein punktförmiges Raumgebiet von 10^{-12} cm Durchmesser (= ein billionstel Zentimeter) einnahm[6]). Dieses Phänomen ist nur erklärbar, wenn man annimmt, daß die Energie des Photons ganz in jedem Punkt seiner Welle gegenwärtig war.

Die überraschende Eigenschaft der praesentia definitiva bei materiellen Teilchen möge nun folgendem Gedanken zugrunde gelegt werden: Es existiere ein Ding X, dessen Wirkmächtigkeit so intensiv ist, daß es auf einen ganzen Komplex von Dingen ungeteilt einwirken könne. Das heißt, daß es unter der Annahme, der Komplex bestünde aus den Komponenten (a, b, c - - -), auf jedes dieser Dinge in seiner Totalität irgendeinen nicht näher bezeichneten Einfluß ausübe. Symbolisch läßt sich dieser Sachverhalt etwa so ausdrücken: X-a, X-b, X-c - - -. Umgekehrt gelte auch die Beziehung a-X, b-X, c-X usw. Hiezu ein Analogon wäre zum Beispiel der Einfluß eines Magnetpoles von der Stärke m magnetostatischer Einheiten auf eine Gruppe diskontinuierlicher Magnetpole der magnetischen Stärke m_1, m_2, m_3 usw.; der Pol m wirkt dann auf jeden dieser Pole mit der Kraft $\frac{m.m_1}{r_1^2}$; $\frac{m.m_2}{r_2^2}$; $\frac{m.m_3}{r_3^2}$ usw. . . . Umgekehrt wirkt jeder der Pole (m_1; m_2; m_3 - -) mit entgegengesetzt gleicher Kraft auf den Pol m, wobei r_1; r_2; r_3 - - - die Abstände der Pole m_1; m_2; m_3 - - - von m sind. Nichts hindert, obige Überlegung fortzusetzen und neben der Wesenheit X eine zweite gleichartige Y und eine dritte und vierte Z, U - - anzunehmen, von denen die gleiche ganzheitliche Relation aussagbar ist, wie von X also Y-a, Y-b, Y-c - - -, Z-a, Z-b, Z-c - - -, U-a, U-b, U-c - - bzw. a-Y, b-Y, c-Y - - a-Z, b-Z, c-Z - - - usf.

Diese oben geschilderte Zuordnung möge coordinatio totaliter totalis heißen. Unter dem Begriff der coordinatio totaliter totalis (abgekürzt c. t. t.) soll demnach die ganzheitliche Beziehung von irgendwelchen Wesenheiten X, Y, Z - - - auf eine Vielheit von Dingen (a, b, c - - -) verstanden werden, derart, daß jedes Ding X, Y, Z - - - in einer praesentia definitiva ungeteilt jedem Glied des Komplexes (a, b, c - - -) und jedes Glied von (a, b, c - - -) den Dingen X, Y, Z - - zugeordnet werden kann. Es

[6]) Vgl. Grimsehl-Tomaschek, Lehrbuch der Physik, Leipzig 1939, III, S. 212.

soll also jedes der Wesen X, Y, Z - - jedem Ding a, b, c - - - definitive gegenwärtig sein. Dabei bleibe zunächst dahingestellt, welcher Art diese Zuordnung ist, ob physikalisch oder biophysisch oder übernatürlich. Es bleibe auch unerörtert, welche Verknüpfungen zwischen den Dingen a, b, c - - - bestehen und wie die Dinge X, Y, Z untereinander zusammenhängen.

2. Im folgenden soll in aller Ehrfurcht der Versuch unternommen werden, die Brücke zum Geheimnis der heiligsten Eucharistie zu schlagen. Der hl. Thomas von Aquin hat im dritten Buch seiner Summa Theologica das Geheimnis der Eucharistie ausführlich behandelt. Im 4. Artikel der Quaestio 75 sagt er über die heilige Wandlung: „Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit in libro de Sacramentis (lib. 4, cap. 4; De Myster., cap. 9): ‚Liquet quod praeter naturae ordinem Virgo generavit; et hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est. Quid ergo quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine?' Et super illud Joan. 6., ‚Verba quae ego locutus sum vobis' scilicet de hoc sacramento, ‚spiritus et vita sunt' dicit Chrysostomus (hom. 46 in Joan.): ‚Id est, spiritualia sunt, nihil habentia carnale, neque consequentiam naturalem; sed eruta sunt ab omni tali necessitate quae in terra, et a legibus quae hic positae sunt.' "[7])

Was sich in der heiligen Wandlung vollzieht, geht gänzlich über die Natur hinaus! Weiter heißt es: „Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis; in ultimo autem instanti consecrationis jam est ibi substantia corporis vel sanguinis Christi." (Quaestio 75, 3)[8]). Im 5. Artikel sagt Thomas: „Dicendum quod sensu apparet, facta consecratione omnia accidentia panis et vini remanere"[9]); und weiter: „Forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi." (Quaestio 75, 6)[10]). Durch die Wandlung werden die Substanzen verändert, während die primären und sekundären Sinnesqualitäten der Spezies erhalten bleiben.

Was geschieht im Augenblick der Wandlung? Auf dem Korporale liegt vor der Konsekration reines Weizenbrot, mit Wasser zubereitet und durch Hitze gebacken. Im Kelch befindet sich unverfälschter Wein, vinum de vite. Weizenbrot besteht zum größten Teil aus Stärke ($C_6H_{10}O_5$), gegorener Wein aus Wasser (H_2O), Alkohol (C_5H_5OH), Weinsäure (COOH.CHOH.CHOH.COOH), Glyzerin CH_2 (OH)-CH(OH)-CH_2(OH) und mineralischen Stoffen. Der Priester neigt sich über die Oblata zur Konsekration. Es folgt die geheimnisvolle Transsubstantiation.

Wie dürfen wir das Wandlungsgeschehen nach den Erkenntnissen der neuzeitlichen Physik deuten? Offenbar besteht zwischen dem verklärten Leib des Herrn und den konsekrierten Spezies eine coordinatio totaliter totalis. Wir hatten über die Art der Relation nichts vorausgesetzt. Hier, im Falle der Eucharistie, wird die Beziehung eine übernatürliche sein, „sola Dei virtute effecta"! Durch das Konsekrationswunder wird die Materie der Oblata so überhöht, daß jedes ihrer atomaren Korpuskeln, jedes Proton, Neutron und Hüllenelektron der Stärke- bzw. Weinmoleküle in einer c. t. t. auf alle subatomaren Teile des verklärten Herrenleibes bezogen und in sie hineinverwandelt wird, derart, daß ein Nukleon des Brotes nicht mehr Nukleon des Brotes ist, sondern an allen subatomaren Teilen des einen verklärten Leibes Christi

[7]) Thomas, Summa Theologica, Salzburg 1938, 30. Band, S. 67.
[8]) Thomas, Summa, S. 63.
[9]) A. a. O., S. 71.
[10]) A. a. O., S. 73.

wesenhaft Anteil gewinnt, so daß in Wahrheit jedes Partikelchen des konsekrierten Brotes der ganze verklärte Leib des Herrn ist mit allen Gliedern, die zum lebenden Leib eines Menschen gehören, also auch mit dem Knochengerüst und dem vom Blut durchströmten Adern. In gleicher Weise wird jedes Proton, Neutron und Elektron des Weines durch die Konsekration in einer c. t. t. auf alle das Blut des verklärten Herrenleibes bildenden atomaren Teilchen hingeordnet und in sie hineinverwandelt. Weil aber das strömende Blut des lebenden Leibes die Blutbahnen voraussetzt, die Venen und Arterien aber nicht losgelöst vom Körper existieren können, ist nach der Konsekration des Weines der ganze lebende Leib des Auferstandenen in jedem Elementarteilchen gegenwärtig. Der große Aquinate erläutert diese Frage in der Quaestio 76: „Utrum sub utraque specie hujus sacramenti totus Christus contineatur?" Er kommt zum Schluß: „Respondeo dicendum certissime tenendum esse quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia - - -; sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas." (Quaestio 76, 2)[11]).

Auf die Frage: „Utrum sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini?" antwortet der Heilige: „Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente et non solum cum frangitur." (Quaestio 76, 3)[12]). Wir dürfen hinzufügen: Id est vi coordinationis totaliter totalis, quia omnis particula elementaris specierum panis et vini per virtutem Dei omnipotentis totum corpus Dominicum amplectitur. Diese Wesensbeziehung bleibt bestehen, bis die Spezies des Brotes und des Weines durch Verderb aufhören zu sein, was sie sind. Der Vollständigkeit wegen muß hier auch eine Entscheidung des Konzils von Trient Erwähnung finden, die sich mit dem Geheimnis der Eucharistie befaßt: „Wer leugnet, daß im ehrwürdigen Sakrament der Eucharistie der ganze Christus unter jeder Gestalt und unter jedem Teil jeder der Gestalten auch bei Teilung enthalten sei: der sei im Bann!" (Denz. 885).

Die Eucharistie ist letztlich ein undurchdringliches Geheimnis, ein Geheimnis Gottes. Und alles, was Menschen, die heiligsten und weisesten selbst, darüber sinnen und sagen, gleicht dem Lallen eines Kindes, und es gilt auch hier das Wort des heiligen Paulus: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in Rätseln, einstmals aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk; dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin." (1 Kor 13, 12.)

Literaturnachweis

Thomas von Aquin, Summa Theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe 30. Bd., Pustet, Salzburg 1938.
D. Feuling, Katholische Glaubenslehre, Müller, Salzburg 1937.
U. Schöndorfer, Philosophie der Materie, Styria, Graz 1954.
B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Hirzel, Zürich 1949.
Seiler, Philosophie der unbelebten Natur, Walter, Olten 1948.
Kohlrausch, Ausgewählte Kapitel der Physik, Springer, Wien 1949.
Grimsehl-Tomaschek, Lehrbuch der Physik, Teubner, Leipzig 1939.
R. Schubert-Soldern, Philosophie des Lebendigen, Pustet, Graz 1951.

Stift Kremsmünster P. Johannes Brik O. S. B.

---

[11]) A. a. O., S. 94.
[12]) A. a. O., S. 98.

Karl Eder zum Gedenken. In der Nacht vom 30. April zum 1. Mai 1961 ist Prälat DDr. Karl Eder, emeritierter Universitätsprofessor, von dieser Welt geschieden. Die „Theologisch-praktische Quartalschrift" gedenkt seiner in dankbarer Treue, war Eder doch ein tatkräftiger Mitarbeiter und durch lange Jahre Mitherausgeber.

Sein Lebensschicksal scheint in klarer Linienführung von Gottes Vorsehung gefügt. Am 10. September 1889 zu Lindach in Oberösterreich als Sohn des dortigen Schulleiters geboren, fühlte er sich schon früh berufen zum Priestertum, welches seinem Leben Inhalt und Gestalt gab und das er mit vorbildlicher Gewissenhaftigkeit, seiner Lebenssituation gemäß, verwaltete. Wenn Eder auch nur ganz kurz in der ordentlichen Seelsorge tätig war, so blieb er doch zeit seines Lebens erfüllt von der Sorge um alle jene, mit denen ihn seine Tätigkeit irgendwie zusammengeführt hatte, und stand in liebenswürdiger Art wegweisend zur Verfügung. Mit einer fast ängstlichen Vermeidung jeder Aufdringlichkeit und bei aller Wahrung der eigenpersönlichen Entscheidung verstand es Eder, am rechten Ort ein treffendes Wort kurz und bündig zu sagen bzw. zu prägen, und oft und oft hat er Ziel und Richtung angegeben, wo diese verloren zu sein schienen. Die Kirche hat dieses seelsorgliche Wirken Eders, das besonders auf dem Gebiete des Schulwesens offenbar wurde, wiederholt anerkannt, auch durch Betrauung mit schwierigen Missionen bei Verhandlungen mit den Behörden und durch Einholung seines wohlerwogenen Rates; freilich auch durch Verleihung bischöflicher und päpstlicher Auszeichnungen, wie die Ernennung zum Hausprälaten Seiner Heiligkeit.

Das Priestertum Eders war aber auch mit einer außergewöhnlichen Gelehrsamkeit verbunden; Eder war priesterlicher Lehrer und Gelehrter. Sein akademischer Weg ging über Salzburg (theologisches Doktorat 1914) zur Wiener Universität (philosophisches Doktorat 1923) auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Kunst an der Diözesan-Lehranstalt in Linz. Bis zu dieser Berufung war Eder hauptamtlich Religionsprofessor am humanistischen Gymnasium in Linz. 1941 erfolgte seine Habilitation für Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität in Wien, und schließlich erging an ihn der Ruf an die Universität Graz. Dort war er für zwei erledigte Lehrkanzeln vorgeschlagen worden. Eder entschied sich für den Lehrstuhl der Allgemeinen Neueren Geschichte und ging 1948 nach Graz, wo er (fast noch ein „homo novus") nach einem Jahr schon das Amt des Dekans seiner Fakultät und hernach zweimal das Amt des Rector magnificus bekleidete, geachtet von seinen Kollegen und aufrichtig verehrt von der akademischen Jugend, die von seiner stets liebenswürdigen, verstehenden Art begeistert war.

Seine ruhige, konziliante Natur und sein unbestechlicher Gerechtigkeitssinn, sein Einfühlungsvermögen in die Imponderabilien und irrationalen Faktoren menschlichen Geschehens in Verbindung mit einer gediegenen philosophisch-theologischen Bildung gaben Eder in einmaliger Weise die Eignung zum Historiker, zum Geschichtsphilosophen, zum Geschichtstheologen. Immer wieder treffen wir bei ihm den Durchstoß bis zur letzten Hintergründigkeit der oberflächlichen Erscheinungen. Eder präsentiert sich in seinem Geschichtswerk als den Historiker, der, wie Hugo Hantsch (Eder-Festschrift 1959, S. 8) so treffend sagt, sorgfältig extreme Stellungnahmen vermeidet, der Erkennen, Verstehen und milde Gerechtigkeit walten läßt, „aber doch so, daß er ethischen und religiösen Prinzipien keineswegs indifferent gegenübersteht". Eders geschichtliches Werk umfaßt stattliche Bände, wie die „Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs", „Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555—1648)", „Deutsche Geisteswende zwischen Mittelalter und Neuzeit", aber auch

eine große Zahl von Abhandlungen (mehr als 70) und Lexikonartikel; dazu kommen einige hundert Rezensionen, von denen viele in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurden.

Was sterblich war an Eder, ruht auf dem Friedhof in Gmunden, an den lieblichen Ufern des Sees im Schatten des Traunsteins. „Relinquamus aliquid, quo nos vixisse testemur" war das Ideal der heidnischen Klassik. Eders Geschichtswerk ist ein klassisches Zeugnis in diesem Sinne. Vielmehr aber noch hat er sich ein Denkmal gesetzt in den Herzen aller, die ihm als priesterlichem Freund und Lehrer gar vieles verdanken, ein Denkmal — aere perennius.

Linz a. d. D. Max Hollnsteiner

Sünde und Sühne im Leben des Kindes. Nach dem hervorragenden Verlauf der religionspädagogischen Tagung des letzten Jahres, die als Sonderveranstaltung zum Eucharistischen Weltkongreß der liturgischen Erziehung gewidmet war, wird es die seinerzeitigen Teilnehmer wie überhaupt alle Geistlichen und Katecheten an Volksschulen interessieren, daß auch das Programm des vom 24. bis 28. Juli 1961 in Donauwörth, Cassianeum, stattfindenden Weiterbildungskurses ein sehr wichtiges Thema behandeln wird. Folgende Referate sind vorgesehen:

Sünde und Sühne in theologischer Sicht (Hochschulprof. Dr. Angermair, Freising); Schuld und Schuldgefühl (Prof. Dr. Häfner, Psychiatrische Klinik, Heidelberg); Geheime Miterzieher — geheime Verführer (Dipl.-Psychologe Dr. Beer, Reutlingen); Vom Schuldgefühl des Kindes (Hochschulprof. DDr. Gruber, Freising); Hinführung zu einem rechten Verständnis von Schuld und Sühne (Oberstudienrat Dr. Läpple, München); Was sollen wir tun? (Podiumsdiskussion über die behandelten Themen). Leiter der Tagung: Stud.-Prof. Ferdinand Kopp.

Der ebenfalls in den Sommerferien im Cassianeum in Donauwörth veranstaltete pädagogische Weiterbildungskurs für Lehrerinnen und Lehrer an Volksschulen mit aktuellen Themen zur geistigen Situation der Schule wie der Unterrichtspraxis ist für die Zeit vom 31. 7. bis 4. 8. 1961 angesetzt. Interessenten an diesen beiden Kursen erhalten ein ausführliches Programm mit den Einzelheiten über Anmeldung, Teilnahmegebühr, Fahrpreisermäßigung usw. auf Anforderung von Direktor Max Auer, Cassianeum, Donauwörth.

Gemeinschaftsexerzitien für Priester unter Leitung von P. Riccardo Lombardi S. J. aus Rom. 3. September abends bis 9. September früh. Anmeldungen und Anfragen an: P. Norbert M. Schachinger O. S. B., Steinerkirchen a. d. Traun, Oberösterreich.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Zusammengestellt von Dr. Peter Gradauer, Linz a. d. D.

Erweiterung der Beichtvollmacht für Militärkapläne. Der Apostolische Stuhl hat es niemals unterlassen, die Gläubigen zum Empfange des Sakramentes der Buße anzueifern. Um aber eine gültige und erlaubte Spendung zu gewährleisten, wurden durch alle Jahrhunderte die hiezu jeweils notwendigen und geeigneten Maßnahmen getroffen, so gewisse Einschränkungen hinsichtlich des Ortes der Beichte, des Personenkreises und der Zeit, zumal zu diesem richterlichen Akt außer der Weihegewalt auch eine eigene Jurisdiktion, ob ordentlich oder delegiert, gefordert ist. Maßgebend sind die Bestimmungen des Konzils von Trient und des kirchlichen Gesetzbuches, die besagen, daß kein Priester die Beichten von Gläubigen hören darf und daß er dazu nicht als geeignet angesehen werden kann, wenn er nicht mit dem Amt eines Pfarrers betraut ist oder vom Bischof dazu die Approbation erhalten hat, und daß alle verpflichtet sind, sich an diese Bestimmungen zu halten, wenn nicht das Seelenheil etwas anderes als angeraten erscheinen läßt. Die Militärvikare, soweit sie sich der ordentlichen persönlichen Jurisdiktion erfreuen, und die Militärkapläne, die gleichsam im Amte als Pfarrer die Seelsorge ausüben, haben von Rechts wegen die Vollmacht, nur die Beichten ihrer Untergebenen zu hören, die unzweifelhaft bestimmt oder ihnen anvertraut sind.

In unserer Zeit pflegen aber Militäreinheiten von einem Gebiet in ein anderes verlegt zu werden, so daß es vorkommt, daß im selben Stand- oder Marschlager Soldaten aus verschiedenen Truppenteilen und verschiedenen Ländern mitsammen untergebracht sind und eine Heeresmacht verschiedener verbündeter Nationen bilden. Da unter diesen Umständen für den einzelnen Truppenkörper der eigene Militärkaplan sehr oft nicht anwesend sein kann, der denen, die es wünschen, geistlichen Beistand leisten könnte, wurde vom Apostolischen Stuhle erbeten, daß jeder beliebige Militärkaplan, sei es in der Heimat, sei es außerhalb, aber immer an Orten, die den Soldaten reserviert sind, die Beichten aller Christgläubigen hören könne, mit denen er zusammenlebt, seien es Untergebene seines eigenen Militärvikariates oder eines solchen von anderen Nationen.

Die Konsistorialkongregation hat zur größeren Ehre Gottes und zum Nutzen und zur Auferbauung der Kirche nach reiflicher Überlegung, damit die Soldaten, deren körperliches und geistliches Leben überall schweren und harten Belastungen ausgesetzt ist, nicht der übernatürlichen Mittel, vor allem des eucharistischen Brotes und des Trostes im Sterben entbehren, durch das gegenwärtige Dekret folgendes beschlossen: Alle Militärkapläne, welche vom eigenen Militärvikar die Beichtvollmacht besitzen, dürfen überall in der Welt, sooft sie sich an Orten befinden, die ständig oder vorübergehend für Soldaten bestimmt sind, das heißt in festen Standlagern oder in beweglichen Marschlagern und auf Schiffen, in Ausübung ihres heiligen Amtes, gültig und erlaubt, unter wenigstens präsumierter Zustimmung des eigenen Militärvikars, die Beichten aller Untergebenen jedweden Militärvikariates hören, die freiwillig darum bitten. Es ist also jedem Soldaten oder Untergebenen jedes beliebigen Militärvikariates erlaubt, seine Sünden jedem beliebigen Militärkaplan jedweder Nation zu beichten, der sich der genannten Voraussetzungen erfreut. Es sind aber alle im Recht verfügten Bestimmungen, besonders bezüglich der Beichten von Frauen, zu beachten.

Der Heilige Vater Papst Johannes XXIII. hat in der am 27. November 1960 dem Sekretär der genannten Kongregation gewährten Audienz dieses Dekret bekräftigt und dessen Veröffentlichung angeordnet.

(Dekret der Konsistorialkongregation vom 27. 11. 1960; AAS, 1961, Nr. 1, S. 49 ff.)

Der hl. Joseph Patron des kommenden Konzils. In einem italienisch abgefaßten apostolischen Schreiben an die Bischöfe und an die Gläubigen der ganzen Welt proklamierte Papst Johannes XXIII. den hl. Joseph zum himmlischen Schirmherrn des zweiten Vatikanischen Konzils. Das umfangreiche Dokument trägt als Datum den 19. März, das Fest des hl. Joseph, des Schutzpatrons der Weltkirche, und will in erster Linie eine Aufforderung zur Erneuerung und Vertiefung der Verehrung des Pflegevaters Jesu sein, wobei ausführlich an das erinnert wird, was die Päpste der letzten hundert Jahre, von Pius IX. bis Pius XII., zu deren Förderung beigetragen haben. Gott, die Jungfrau Maria und die Heiligen seien in steter Erwartung unseres Gebetes, so fährt der Papst fort, und man müsse sich ihnen deshalb häufig anvertrauen. Dabei wäre selbstverständlich auch der speziellen Sorgen der Weltkirche zu gedenken, also an erster Stelle des ökumenischen Konzils, das die Herzen aller mit Erwartung erfülle, die an Jesus Christus glauben, „gleichviel, ob sie der katholischen Kirche angehören oder einer der von ihr

getrennten Konfessionen, wo bei vielen der Wunsch lebendig ist nach Einheit und Frieden im Sinne der Unterweisungen Christi und seines Gebetes zum himmlischen Vater". Anschließend unterstreicht Papst Johannes, daß das Konzil nicht nur eine Angelegenheit des Papstes und der um ihn versammelten Kardinäle, Bischöfe aller Riten und Länder und führenden Theologen, Juristen usw., sondern des gesamten christlichen Volkes sei: „Alle sind daran interessiert, Geistliche und Laien, die Großen und die Kleinen in allen Teilen der Welt, aus jeder Gesellschaftsklasse, Rasse, Hautfarbe." Wenn aber einer dazu ausersehen sei, als himmlischer Beschützer über das Konzil die „virtus divina" herabzuflehen, die unerläßlich ist, wenn es in der Geschichte der Kirche von epochemachender Bedeutung werden soll, dann sei das ohne jeden Zweifel der hl. Joseph, das „erhabene Haupt der Familie von Nazareth und der Schirmherr der universellen Kirche". Der Papst versichert dann, daß die Vorbereitung des Konzils ausgezeichnete Fortschritte mache: Hunderte arbeiten daran, einander ablösend, in den verschiedenen Kommissionen und Sekretariaten, die hervorragendsten Vertreter der Geistlichkeit aus allen Teilen der Welt. Damit es gut gelinge und vollen Erfolg erziele, brauche das Konzil nur „das Licht der Wahrheit und der Gnade, Disziplin des Studiums und des Schweigens, heitere Ruhe der Geister und Herzen", aber deshalb auch die Hilfe des Himmels, die von den Gläubigen erfleht werden müsse durch inbrünstiges Gebet und ernsthafte Anstrengung zu vorbildlichem Lebenswandel. Zum Schluß kündigt Papst Johannes an, daß er dem Altar des hl. Joseph in St. Peter, wo die Sitzungen des Konzils stattfinden werden, „neuen und größeren Glanz" zu verleihen gedenke, damit er „Mittelpunkt der religiösen Andacht sowohl des einzelnen als auch der Massen" werde. („L'Osservatore Romano" Nr. 66 vom 19. März 1961.)

Diözesan- und Ordensproprien. Gleichsam als Zusatz und Ergänzung zum Motuproprio „Rubricarum instructum" vom 25. Juli 1960 und zum neuen Rubrikenkodex gab die Ritenkongregation eine Instruktion heraus, die hauptsächlich für die „Direktoristen" der Diözesan- und Ordensproprien gedacht ist. Aus dem umfangreichen Dokument seien nur einige Punkte herausgegriffen. Zunächst wird es als gut anerkannt, daß die einzelnen Bistümer und Ordensgemeinschaften ihre eigenen Kalendarien (Direktorien) haben. Doch gilt auch hier der Grundsatz, daß lokale Feste nicht den Vorzug vor dem großen Zyklus des Kirchenjahres mit seinen Sonn- und Feiertagen bekommen. Bei der Neubearbeitung der Proprien sollen Feste, die sich nicht historisch belegen lassen, gestrichen werden. Andere Feste können nur an bestimmten Orten gefeiert werden, zum Beispiel das Fest U. L. Frau von Loreto. Statt der Feste der Märtyrer aus sehr alter Zeit, über die man geschichtlich nichts oder nur sehr wenig weiß, könnte ein allgemeiner Festtag solcher Märtyrer begangen werden.

Zu einer Sensation wurde die Anordnung, daß das Fest der hl. Jungfrau und Märtyrin Philomena (11. August) aus allen Kalendarien gestrichen werden soll. Die Verfügung liegt in der oben angegebenen Linie. Denn das bisher im Umlauf befindliche „Leben" muß als Legende und geschichtlich nicht stichhältig bezeichnet werden. 1802 hatte man in einem bis dahin unerforschten Teil der Priszilla-Katakombe einen Leichnam gefunden; die drei Teile der Verschlußplatte hatten, richtig zusammengesetzt, die Inschrift ergeben: Filumena pax tecum. In die drei Ziegel waren auch einige Symbole eingeritzt, zum Beispiel ein Anker, eine Palme und ein Pfeil. Das „Leben" oder die „Legende" der hl. Philomena wurde daraufhin von einem Kanonikus unter Zuhilfenahme von Visionen einer Klosterschwester zusammengestellt. Sie gewann rasche Verbreitung, die angebliche Heilige fand viele gläubige Verehrer, unter ihnen war auch der hl. Pfarrer von Ars. Viele Kirchen und Kapellen wurden ihr geweiht, viele Kinder auf ihren Namen getauft, besonders in Mittel- und Süditalien.

Die Streichung dieses Festes gab Anlaß zu vielen Übertreibungen in der Presse. Es wurde in diesem Zusammenhang behauptet, daß auch der hl. Georg und der hl. Eustachius aus dem Festkalender getilgt werden müßten, daß keine Kinder mehr auf diese Namen getauft werden dürften, alle Statuen entfernt und die Kirchen umbenannt werden müßten. Dies entspricht nicht den Tatsachen. Der hl. Georg und der hl. Eustachius bleiben weiterhin im Kalendarium, wenn auch nur als Kommemoration. Kinder dürfen weiterhin auf die bisher üblichen Namen, auch Philomena, getauft werden.

Die Purgierung nach historischen Rücksichten ist sicher zu begrüßen. Es wäre aber doch über das Ziel geschossen, wollte man alle „Legenden" verurteilen, da in ihnen doch auch vielfach ein wahrer Kern steckt. Jeder Forscher braucht eine Vision oder eine Idee dessen, was er finden will. In den österreichischen Donauländern denken wir daran, daß man noch vor nicht allzu langer Zeit von einer Floriani-„Legende" sprach, daß es aber heute bei allen Historikern feststeht, daß der Kern der „Vita" eine geschichtliche Tatsache ist.

(Instruktion der Ritenkongregation vom 14. Februar 1961; AAS, 1961, Nr. 3, S. 168—180; vgl. „L'Osservatore della Domenica", Nr. 18, vom 30. April 1961.)

Can. 236 § 3 CIC. wird getilgt. Durch das Motuproprio „Ad suburbicarias dioeceses" hat Papst Johannes XXIII. das Optionsrecht der Kardinalpriester auf die erledigten suburbikarischen Diözesen abgeschafft. Dieses Optionsrecht besagte, daß ein an der römischen Kurie tätiger Kardinalpriester auf seinen eigenen Wunsch auf ein frei gewordenes suburbikarisches Bistum vorrücken konnte.

Der Papst betont in seinem „Apostolischen Schreiben", daß die genannten Bistümer in der Umgebung Roms immer schon ein Gegenstand besonderer Sorge des römischen Oberhirten gewesen seien. In diesen letzten Jahren haben sich aber die Lebensbedingungen in jenen Gebieten stark geändert, vor allem durch die Zunahme der Bevölkerung. Noch bis vor 50 Jahren war die römische Kampagna mit nur einigen wenigen bewohnten Siedlungen ziemlich verlassen und entvölkert gewesen. Durch die jetzt getroffenen Maßnahmen soll angesichts der anwachsenden seelsorglichen Schwierigkeiten den neuen Notwendigkeiten Rechnung getragen werden. Bekanntlich sind die sieben suburbikarischen Bistümer jene sieben Diözesen der Kirchenprovinz Rom, die dem Papst als Metropoliten unterstehen: Ostia, Albano, Frascati, Palestrina, Porto und Santa Rufina, Sabina und Poggio Mirteto, Velletri. Sie werden von den sechs Kardinalbischöfen geleitet, da der Dekan des Kardinalskollegiums in seiner Hand immer seine ursprüngliche Diözese mit der Diözese Ostia vereint. In Wirklichkeit weilen sie allerdings immer an der Kurie in Rom und müssen sich für die Seelsorge der Hilfe von Weihbischöfen bedienen.

Wie vollzog sich bisher die Ernennung von Kardinälen für die genannten Bistümer? Bis zum Motuproprio „Edita a nobis", das Pius X. am 5. Mai 1914 erließ, galt auch innerhalb der suburbikarischen Bistümer eine Vorrangsordnung und es konnten die Kardinalbischöfe von einer Diözese auf die andere „optieren". Beim Tode des Kardinaldekans zum Beispiel rückten alle Kardinalbischöfe auf die im Vorrang höhere Diözese vor, für die letzte optierte einer der Kardinalpriester; es trat also in diesem Falle eine Änderung in der Regierung von sieben Diözesen ein. Durch das hohe Alter und die damit zusammenhängende hohe Sterblichkeit dieser Kirchenfürsten bedingt, kam es zum Beispiel vor, daß die Diözese Sabina einmal binnen 18 Monaten nicht weniger als drei Oberhirten hatte. Daß dies auch für die seelsorgliche Lage nicht günstig sein konnte, liegt auf der Hand. Seit dem genannten Motuproprio des Papstes Pius X. bleiben die Kardinalbischöfe in der Diözese, die sie einmal erhalten haben. Doch bestand auch nach dieser Neuerung, die auch von Papst Benedikt XV. mit der Apostolischen Konstitution „Ex Actis" vom 1. Februar 1915 bestätigt worden war, das Optionsrecht der an der Kurie tätigen Kardinalpriester fort. Sie konnten im Konsistorium ihren Anspruch auf eine frei gewordene suburbikarische Diözese anmelden. Der Papst mußte sie ihnen dann, gemäß ihrem Rangalter, verleihen. Bei den heutigen seelsorglichen Notwendigkeiten wirkte sich aber diese fast automatische Besetzung der Bistümer mit den ältesten Kardinalpriestern mitunter wenig günstig aus. Aus diesen Motiven heraus hat nunmehr Papst Johannes XXIII. mit dem Einverständnis aller Kurienkardinäle das freie päpstliche Verleihungsrecht auch über die suburbikarischen Bistümer festgelegt, so daß Can. 236 § 3 CIC. fortan nicht mehr gilt. Damit hat die Gesetzgebung des Papstes Pius X. nach kaum einem halben Jahrhundert eine logische und natürliche Fortsetzung erfahren, die wohl noch weitere Entwicklungen erwarten läßt. Sie ist ein Zeichen für die Beweglichkeit und den pastoralen Blick des gegenwärtigen Papstes, eine charakteristische Note für den Pontifikat Johannes' XXIII.

In Ausführung des vorgenannten Erlasses hat der Papst bereits den Kardinalpriester Josef Ferretto zum Kardinalbischof von Sabina und Poggio Mirteto, das durch den Tod des Kardinals Mimmi vakant geworden war, frei ernannt. Ferretto, ein gebürtiger Römer, 62 Jahre alt, war Assessor der Konsistorialkongregation, empfing am 27. Dezember 1958 durch Papst Johannes XXIII. (mit Tardini, Dell'Acqua u. a.) die Bischofsweihe. Am 16. Jänner 1961 wurde er zum Kardinalpriester kreiert und gehört damit zu den jüngsten Kardinälen.

(Motuproprio vom 10. März 1961; „L'Osservatore Romano" Nr. 61 vom 13.—14. März 1961.)

Aufopferung der hl. Messe für die Sterbenden. Der Heilige Vater Papst Johannes XXIII. hat, um für das Seelenheil der Sterbenden besser Vorsorge zu treffen, in der dem Kardinal-Großpönitentiar am 15. Oktober 1960 gewährten Audienz sich gewürdigt, folgende Ablässe zu gewähren: einen unvollkommenen Ablaß von zehn Jahren jenen Gläubigen, die wenigstens mit reumütigem Herzen die Früchte des hl. Meßopfers, soweit dies jedem möglich ist, für die Sterbenden fromm aufopfern; einen vollkommenen Ablaß unter den üblichen Bedingungen jenen Gläubigen, die dies durch einen ganzen Monat hindurch tun. Dies gilt für alle Zukunft

ohne jeweiligen Erlaß eines eigenen apostolischen Schreibens und ungeachtet aller gegenteiligen Verfügungen.

(S. Paenitentiaria Apostolica, Dekret vom 21. Oktober 1960; AAS, 1961, Nr. 1, S. 56.)

Gebet zur „Madonna della fiducia". Papst Johannes XXIII. verfaßte ein Gebet zur „Madonna della fiducia" („Unsere Liebe Frau von der Zuversicht"), deren Bild unter diesem Titel in der Kapelle des großen römischen Seminars verehrt wird, dessen Alumne auch der Papst einst war. Der Heilige Vater hat mit diesem Gebet außerdem folgende Ablässe verbunden: einen unvollkommenen Ablaß von 7 Jahren für Seminaristen mit den höheren Weihen, wenn sie es wenigstens reumütig und fromm verrichten; einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen, von ihnen einmal im Monat zu gewinnen, wenn das Gebet einen ganzen Monat hindurch andächtig verrichtet wird.

(S. Paen. Apost. vom 7. April 1961; „L'Osservatore Romano" Nr. 83 vom 9. April 1961.)

Aus der Weltkirche

Von Dr. Peter Gradauer, Linz a. d. D.

I. 70 Jahre „Rerum novarum"

Die 70. Wiederkehr des Tages der Veröffentlichung der Sozialenzyklika „Rerum novarum" durch Papst Leo XIII. am 15. Mai 1891 war der Anlaß zu Feiern in aller Welt und besonders zu einer internationalen Romfahrt der katholischen Arbeiter aus allen fünf Kontinenten. Die Feiern in Rom fanden ihren Höhepunkt in der Papstansprache auf dem Petersplatz, auf dem sich mehr als 100.000 Arbeiter aus über 50 Ländern der Welt versammelt hatten. Unter ihnen befanden sich auch 1600 österreichische Arbeiter, die mit drei Sonderzügen, begleitet von Erzbischof-Koadjutor Dr. Franz Jachym aus Wien und Bischof Dr. Paulus Rusch aus Innsbruck, zu diesem Welttreffen nach Rom gekommen waren, sowie besonders starke Abordnungen aus Deutschland, Frankreich, Belgien und Spanien.

Der Papst erinnerte in seiner Ansprache eingangs daran, daß er damals, im Jahre 1891, ein Schüler von zehn Jahren gewesen sei, daß ihm aber jene lateinischen Anfangsworte „Rerum novarum", die damals in den Zeitungen zu lesen und in den Kirchen zu hören waren, unvergeßlich geblieben seien. Er würdigte sodann die soziale Lehre der Kirche in den folgenden Jahrzehnten, besonders die Tätigkeit der letzten zwei Pius-Päpste, Pius XI. und Pius XII., mit „Quadragesimo anno" und den vielen Ansprachen seines unmittelbaren Vorgängers über soziale Probleme. Mit großem Applaus wurde im Rahmen dieser Jubiläumsfeierlichkeit die Mitteilung des Heiligen Vaters aufgenommen, daß die seit längerer Zeit angekündigte neue Enzyklika über die sozialen Fragen unserer Zeit in wenigen Wochen der Öffentlichkeit vorgelegt werden wird. Der Papst gab dazu auch schon in kurzen Umrissen den Inhalt der Sozialenzyklika bekannt. In ihrem ersten Teil wird sie eine Synthese der sozialen Unterweisungen der Päpste Leo XIII., Pius XI. und Pius XII. enthalten. In der inneren Struktur der verschiedenen politischen Gemeinschaften sei es zu einer tiefgreifenden Neuerung gekommen, sagte der Papst; das erfordere neue Stellungnahmen und eine Entwicklung über die Lehren der Enzyklika „Rerum novarum" hinaus. Im zweiten Teil befaßt sich die neue Enzyklika mit dem Verhältnis zwischen privater Initiative und den Interventionen der öffentlichen Gewalt auf ökonomischem Gebiet. Außerdem behandelt dieser Teil ausführlich Probleme, die mit der Entlohnung der Arbeiter, mit der Anwendung gerechter Grundsätze in der Produktionsstruktur und mit dem Privateigentum zusammenhängen. Der dritte Teil der Enzyklika wird eine Behandlung der neuen, schweren und manchmal gefährlichen Probleme der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart bringen. Diese Fragen, so sagte der Papst, seien die offenkundigsten und dringendsten und würden der Enzyklika ihr charakteristisches Gepräge geben. Ein Problem von Weltbedeutung sei der Zustand von Armut, Elend und Hunger, in dem sich Millionen von Menschen befinden. Dazu erklärte der Papst, dem Hunger und dem Elend könne durch Notmaßnahmen nicht wirklich abgeholfen werden. Man müsse vielmehr das Übel an der Wurzel fassen und ausrotten durch ein Werk selbstloser Zusammenarbeit. Alle jene, die im Überfluß leben, hätten die Pflicht, jenen zu helfen, die einer Hilfe bedürfen. Dafür sei eine gemeinsame Aktion auf weltweiter Basis erforderlich, und dieses Programm sei auch für den Weltfrieden von größter Dringlichkeit. Der vierte Teil

des neuen Sozialrundschreibens enthülle das Bild einer harmonischen, friedlichen und fruchtbaren menschlichen Gemeinschaft, wie sie ein Studium der menschlichen Natur und der Lehre der Kirche, im Licht der Offenbarung durchgeführt, möglich machen würde. Dieser Teil wird also eine Neugestaltung der Beziehungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Licht der Lehre der Kirche bringen, wie Johannes XXIII. bekanntgab. Diese dynamische Lehre, welche die Wahrheit zur Grundlage habe, müsse jedoch nicht nur gelehrt, sondern auch angewendet und in die Wirklichkeit umgesetzt werden, sagte der Papst abschließend. Er selbst wolle alles für die Versöhnung unter den Menschen tun, was in seiner Macht stünde.

In einem eindrucksvollen Festzug waren die Arbeiter vom Kolosseum durch die Stadt Rom zum Petersplatz gezogen. Wie schon bei anderen großen Feiern war für den Papst der Thron vor der Fassade der Peterskirche errichtet worden, von wo aus der Heilige Vater zu den Teilnehmern aus aller Welt seine Ansprache hielt. Nach den Berichten nahmen Vertreter von 58 katholischen Arbeiterbewegungen aus 46 Ländern an der Kundgebung teil. Den größten Teil der Anwesenden bildeten natürlich die Italiener, unter den 20.000 Teilnehmern aus den übrigen Ländern waren 6000 Franzosen, 4000 Deutsche und 1500 Belgier. Im Rahmen der Kundgebung wurden dem Papst von den Delegationen der einzelnen Länder Ehrengeschenke übergeben.

II. Stand der Konzilsvorbereitungen

Bei gleichbleibendem Rhythmus der Vorbereitungsarbeiten könne sich die Hoffnung des Papstes erfüllen und das Konzil im Herbst 1962 zusammentreten, erklärte Erzbischof Pericle Felici, Sekretär der Zentralen Vorbereitungskommission des ökumenischen Konzils, bei seinem ersten Zusammentreffen mit der Presse. Das gelte freilich nur, wenn keine unvorhergesehenen Zwischenfälle eintreten.

Papst Johannes XXIII. forderte alle Bischöfe der ganzen Welt zu besonderen Gebeten für das Gelingen des kommenden Konzils auf. Insbesondere sollte das Pfingstfest dem Gebet in dieser Meinung geweiht sein. Alle Gläubigen sollten sich mit dem Papst in einer Novene für das Konzil vereinen.

Wie aus verläßlicher Quelle verlautet, soll nach dem Abschluß der Arbeiten der Vorbereitungskommissionen und der Zentralkommission des ökumenischen Konzils das gesammelte und geordnete Material neuerdings den Bischöfen der ganzen Welt zur Begutachtung vorgelegt werden. Den bestehenden Plänen zufolge würden also die Bischöfe schon Monate vor Beginn des Konzils Gelegenheit haben, zu den Vorbereitungsarbeiten Stellung zu nehmen. Dadurch könnte die Dauer des Konzils abgekürzt werden, ohne daß die Diskussionsfreiheit der Konzilsväter beschnitten wird.

Von den einzelnen Vorbereitungskommissionen scheint die liturgische mit ihren Arbeiten am weitesten fortgeschritten zu sein. Wie verlautet, ist die Arbeit dort so rasch vorangegangen, daß die Vorlagen und Vorschläge schon in absehbarer Zeit der Zentralkommission übergeben werden könnten. Die Kommission stützte sich in starkem Maße auf die Vorarbeiten der seinerzeit von Papst Pius XII. eingesetzten liturgischen Reformkommission. Auch die Arbeiten des Sekretariates für die Presse sind verhältnismäßig gut fortgeschritten. Dagegen haben andere Kommissionen, so etwa die theologische, noch eine große Arbeitslast zu bewältigen. Das Sekretariat für christliche Einheit bedarf mindestens noch zweier Sitzungsperioden von ungefähr fünf Tagen. Die nächste ist für August angesetzt und wird voraussichtlich in Deutschland abgehalten.

III. Heiligsprechung

Am 11. Mai d. J., dem Feste der Himmelfahrt des Herrn, hat Papst Johannes XXIII. eine bescheidene Klosterfrau, die ihr ganzes Leben im Dienste der Kranken verbrachte, ohne je eine leitende Stelle zu bekleiden, die selige Maria Bertilla Boscardin, in das Verzeichnis der Heiligen eingeschrieben. Erst im Jahre 1922 war sie, vierunddreißigjährig, gestorben. Lebte die Schwester noch, so zählte sie heute 73 Lebensjahre; viele von uns sind also ihre Zeitgenossen, sie ist wahrhaftig eine Heilige unserer Zeit.

Die neue Heilige war am 6. Oktober 1888 in Brendola, Provinz Vicenza in Norditalien, als Kind des Landarbeiters Angelo Boscardin und dessen Gattin Maria Benetti geboren worden. Zehn Tage später hatte sie in der Taufe durch den Ortspfarrer Johann Fossa (gestorben als Bischof von Fiesole) den Namen Anna Franziska erhalten. Annetta, wie man die Kleine rief, war sehr schüchtern und wurde darum als unbegabt angesehen. Nur drei Jahre lang besuchte sie die Schule und erhielt kein besonders gutes Zeugnis. Nur in Religion zeichnete sich Annetta so aus, daß sowohl die Lehrerin als auch der Katechet das Mädchen beauftragen konnten, den anderen Kindern Religionsunterricht zu erteilen. 1897 durfte Annetta zur ersten heiligen Kom-

munion gehen, 1899 wurde sie gefirmt. 1905 wurde sie von den Schwestern der hl. Dorothea, den Töchtern der heiligen Herzen, in Vicenza in ihr Institut aufgenommen, am 8. Dezember 1908 übergab sie sich durch die Profeß für ihr ganzes Leben Gott dem Herrn. Knappe 14 Jahre diente nun Schwester Maria Bertilla, wie sie als Klosterfrau genannt wurde, den Kranken. Darin offenbarte sich ihre Größe, denn man fand keine liebevollere, geduldigere, besorgtere und ausdauerndere Pflegerin als Maria Bertilla. Geradezu Großes leistete sie im Nachtdienst, denn sie konnte oft wochenlang die Nächte opfern. Die letzten vier Lebensjahre trug sie dazu ein schmerzliches inneres Leiden (Sarkom); sie ließ sich aber in ihrem Dienst nichts davon anmerken, bis sie zusammenbrach. Am 20. Oktober 1922 verschied sie. Die Patienten und vor allem die Ärzte wurden nach ihrem Tode ihre größten Lobredner. Papst Pius XII. sprach am 8. Juni 1952 Maria Bertilla selig; Papst Johannes XXIII. erkannte dieser stillen und bescheidenen Schwester die höchste Ehre durch die Heiligsprechung zu.

IV. Königin Elizabeth von England beim Papst

„Reich an tröstlichen Versprechungen für eine weitere Vertiefung des guten Einverständnisses und der gegenseitigen Freundschaft zwischen Großbritannien und dem Heiligen Stuhl" nannte Papst Johannes XXIII. am 5. Mai in seiner an Königin Elizabeth II. gerichteten Ansprache die Entwicklung, welche die Beziehungen zwischen dem Vereinigten Königreich und dem Vatikan seit Anfang dieses Jahrhunderts aufweisen. Diese Entwicklung habe mit dem Besuch König Eduards VII. bei Papst Leo XIII. im Jahre 1903 eingesetzt. Diesem Besuch, dem ersten seit dreihundertfünfzig Jahren, den ein britischer Souverän einem Papste abstattete, folgten dann, nachdem 1914 diplomatische Beziehungen angeknüpft worden waren, mit immer kürzeren Pausen die Besuche Georgs V. bei Pius XI., der Königin Elizabeth selber, damals noch Kronprinzessin, bei Pius XII. und ihrer Mutter und Schwester beim derzeitigen Papst. Das gute Einverständnis zwischen Großbritannien und dem Heiligen Stuhl sei insbesondere auch erleichtert worden durch eine gewisse Gemeinschaftlichkeit im beiderseitigen Streben, die ideellen Werte, welche die Grundlage der Gesellschaft bilden, zu verteidigen. „Der Heilige Stuhl wird, wie Sie wissen, nie müde, sich für die Verwirklichung des großen christlichen Ideals des Friedens, der Nächstenliebe und der Brüderlichkeit zwischen den Menschen und Nationen mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln einzusetzen." Als glückliche Krönung der Reihe von Freundschaftsbezeugungen, wodurch die Beziehungen zwischen Großbritannien und dem Heiligen Stuhle seit Anfang dieses Jahrhunderts gekennzeichnet werden, bezeichnete der Papst abschließend den nunmehrigen Besuch der Königin Elizabeth II. und ihres Gemahles.

Als Geschenk überreichte die Königin dem Heiligen Vater einen Stock aus Ebenholz mit einem kostbaren Griff. Das Gegengeschenk des Papstes war eine Sammlung wertvoller Münzen, die in den römischen Katakomben gefunden worden waren. Für Prinz Charles und Prinzessin Anne überreichte er der Königin ein Briefmarkenalbum mit allen Werten, die unter seinem Pontifikat bisher ausgegeben wurden.

Literatur
Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte dieser Schriftwerke. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung erfolgt in keinem Falle.

Augustinus Aurelius, Der christliche Kampf und die christliche Lebensweise. Übertragen von P. Andreas Habitzky OESA., eingeleitet und erläutert von P. DDr. Adolar Zumkeller OESA. (Sankt Augustinus — Der Seelsorger. Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften.) (VII und 85.) Würzburg 1961, Augustinus-Verlag. Pappband m. Leinenrücken DM 12.-.

Baumeister, Msgr. Walter und **Lochner,** Dr. Hansmartin (Herausgeber), Der Mensch von morgen. Sorge und Aufgabe. Jahrbuch für Volksgesundung 1961. (157.) Hamm/Westf. 1961, Hoheneck-Verlag. Brosch. DM 4.80.

Böhm Walter, Die Naturwissenschaftler und ihre Philosophie. Geistesgeschichte der Chemie. (XVI u. 316.) Wien-Freiburg-Basel 1961, Herder. Leinen S 120.—, DM/sfr 20.—.

Bouyer Louis, Wort — Kirche — Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht. Aus dem Französischen übersetzt von Willi Neubert. (88.) Mainz 1961, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. DM 4.50.

Brinktrine Johannes, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Erster Band: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie. (423.) Paderborn 1961, Verlag Ferdinand Schöningh. Geb. S 30.—, brosch. u. Theologenausgabe S 26.—.

Courtois Gaston, Betrachtung. Warum und wie? Aus dem Französischen übertragen von Prälat Dr. Karl Rudolf. (120.) Wien 1961, Seelsorger-Verlag Herder. Leinen S 45.—, DM/sfr 7.50.

Dallmayr Horst, Die großen vier Konzilien. Nicaea, Konstantinopel, Ephesus, Calcedon. (274.) München 1961, Kösel-Verlag. Leinen DM 14.80.

Das Böse. Mit Beiträgen von M.-L. von Franz / L. Frey-Rohn / K. Kerényi / K. Löwith / V. Maag / M. Schlappner / K. Schmid / G. Widengren. (262.) Zürich und Stuttgart 1961, Rascher-Verlag. Leinen sfr/DM 27.50.

Deiss Lucien, Maria, Tochter Sion. Aus dem Französischen übersetzt von Gerda Kurz und Siglinde Summerer. (264.) Mainz 1961, Matthias-Grünewald-Verlag. Leinen DM 14.80.

Delleport J.-Greinacher N.-Menges W., Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland. (Schriften zur Pfarrsoziologie. Herausgegeben von Erich Bodzenta, Norbert Greinacher, Walter Menges, Bd. I.) (218.) Mit vielen Tabellen, Graphiken und Karten im Anhang. Mainz 1961, Matthias-Grünewald-Verlag. Leinen DM 24.80.

Der Laie in der Kirche. Seckauer Diözesan-Synode 1960. Beiträge und Referate. (288.) Graz 1961, Verlag Styria. Leinen S 92.50.

Eliade Mircea, Mythen, Träume und Mysterien. (Reihe: Wort und Antwort, Bd. 25.) (344.) Salzburg 1961, Otto-Müller-Verlag. Leinen S 88.—.

Frassati Luciana, Das Leben Pier Giorgio Frassatis. Eine Nachfolge Christi heute. Übersetzt aus dem Italienischen von Isa von der Schulenburg. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner S. J. (333.) Vier Bildtafeln. Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. Leinen DM 17.80.

Gabriel Leo, Mensch und Welt in der Entscheidung. (Ruf und Antwort. Schriftenreihe des Cartellverbandes der Katholischen Österreichischen Studentenverbindungen/1.) (136.) Wien 1961, Verlag Herder. Französisch brosch. S 42.—, DM/sfr 7.—.

Gerbert Gustav, Werkbuch der Kanzelarbeit. Fünfter Teil: Predigten über die Liebe. Anregungen und Vorlagen in Anlehnung an das Kirchenjahr. (364.) Innsbruck-Wien-München 1961, Tyrolia-Verlag. Kart. S 120.—, DM/sfr 19.—.

Gieraths Gundolf O. P., Savonarola, Ketzer oder Heiliger? Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt. (302.) Mit sechs Bildtafeln. Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. Leinen DM 15.80.

Gossman Francis J., Pope Urban II and Canon Law. A Dissertation. (X u. 208.) Washington, D. C., 1960, The Catholic University of America Press. Paper bound Doll. 3.—.

Heimerl Hans, Kirche, Klerus und Laien. Unterscheidungen und Beziehungen. (162.) Wien 1961, Verlag Herder. Kart. S 84.—, DM/sfr 14.—.

Henze, P. Dr. Clemens M. CSSR, Meryem Ana (Panaya Kapulu). Das Wohn- und Sterbehaus Unserer Lieben Frau bei Ephesus. (32.) Würzburg 1961, Augustinus-Verlag. Kart.

Knox Ronald, Semper agens, semper quietus. Ein brüderliches Gespräch unter Priestern. Die Übersetzung der englischen Originalausgabe („The priestly life") ins Deutsche besorgte Dr. Inge Lehne. (225.) Wien 1961, Seelsorger-Verlag Herder. Leinen S 72.—, DM/sfr 12.—.

Knox Ronald, Tage der Besinnung. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Wiborada Maria Duft. (263.) Luzern 1961, Räber-Verlag. Leinen sfr/DM 16.80.

La Bibliotheca e le Riviste del Centro di Documentazione. Istituto per le Scienze Religiose. (58.) Bologna 1961, Via San Vitale 114.

Leclercq Jacques, Wer mein Jünger sein will. Im Banne des Herrn. Christliche Wesenshaltung im Zeichen der Heiligen Schrift. Übersetzung ins Deutsche: Dr. August Betz. (128.) Luzern-München 1961, Rex-Verlag. Kart. sfr/DM 8.80, Leinen sfr/DM 9.80.

Lignée Hubert C. M., Zelt Gottes unter den Menschen. Deutsche Bearbeitung von Alice Baum. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift/12.) (124.) Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag. Kart. DM 4.80.

Messner Johannes, Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht. Mit einem Vorwort von Alfred Verdross und einem Anhang von Alfred Klose: Johannes Messner — sein Leben und Werk. (Ruf und Antwort/2.) (48.) Wien 1961, Verlag Herder. Französisch brosch. S 24.—, DM/sfr 4.—.

Mukarovsky Hans, Afrika, Geschichte und Gegenwart. Eine Einführung. (304.) 16 Seiten Bilder. Wien-Freiburg-Basel 1961, Herder. Leinen S 90.—, DM/sfr 15.—.

Mussner Franz, Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. (Schriften zur Katechetik. Herausgegeben von Josef Goldbrunner, Bd. I.) (102.) München 1961, Kösel-Verlag. Kart. DM 6.80, Leinen DM 8.50.

Newman John Henry, Ausschau nach Gott. Ausgewählt und eingeleitet von Walter Strolz. Ins Deutsche übertragen von Gertrud Jahn. (Herder-Bücherei, Bd. 85.) (158.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Verlag Herder. Kart. DM 2.20, sfr 2.55, S 15.—.

Ohm Thomas, Mohammedaner und Katholiken. (87.) München 1961, Kösel-Verlag. Kart. DM 5.80, Leinen DM 7.80.

Roos John R., The seal of confession. (Das Beichtsiegel.) (XI u. 123.) Washington, D. C., 1961, The Catholic of America Press. Paper bound Doll. 3.—.

Schneider Reinhold, Gelebtes Wort. Herausgegeben von Curt Winterhalter. (334.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. Leinen DM 17.50.

Schökel Luis Alonso S. J., Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart. Übersetzung aus dem Spanischen von Rudolf Reinhard. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift/11.) (125.) Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag. Kart. DM 4.80.

Schreiber Paul F., Canonical Precedence. A Dissertation. (XVI u. 328.) Washington, D. C., 1961, The Catholic University of America Press. Paper bound Doll. 3.—.

Shekleton M. Matthews O. S. M., Doctrinal Interpretation of Law. A Historical Synopsis and a Commentary. A Dissertation. (IX u. 115.) Washington, D. C., 1961, The Catholic University of America Press. Paper bound soll. 3.—.

Stenger Hermann, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht. (Studia Theologiae Moralis et Pastoralis, edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, Tom. VII.) (260.) Mit einem Beiheft: Tabellen. Salzburg 1961, Otto-Müller-Verlag. Leinen S 149.—.

Stiefvater Alois, Was ist wahr? Schlag-Wörter-Buch für katholische Christen. (118.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. Kart. DM 4.80.

Streithofer, P. Basilius O. P., Der Priester und die soziale Frage. Eine Übersetzung des Directoire pastoral en matière sociale des französischen Episkopats. (112.) Essen 1961, Ludgerus-Verlag, Hubert Wingen KG. Brosch. DM 4.80.

Suavet Thomas, Der Weltauftrag des Christen. Ins Deutsche übertragen von Marianne Ritter-Arthen und P. Raimund Ritter CSSR. (223.) Augsburg 1961, Verlag Winfried-Werk. Engl. brosch. DM 8.50, Leinen DM 9.80.

Tardini Domenico, Kardinal, Pius XII. Als Oberhirte, Priester und Mensch. Übersetzung aus dem Italienischen von Franz Johna. (159.) Mit 6 Bildtafeln. Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. Pappband DM 9.80.

Utz Arthur-Fridolin O.P. und **Groner** Joseph-Fulko O.P., Soziale Summe Pius' XII. (Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, III. Bd.) (XXXIII—XLVI u. 2457—4038.) Freiburg/Schweiz 1961, Paulus-Verlag. Leinen sfr/DM 54.—.

Van Zeller Hubert O.S.B., Wie Buße zur Freude wird. Eine lebenskundliche Hilfe. Übersetzung aus dem Englischen von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB. (118.) Luzern-München 1961, Rex-Verlag. Kart. sfr/DM 8.80, Leinen sfr/DM 9.80.

Vriens Livinus O.F.M.Cap., Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft. Unter Mitarbeit von Dr. Anastasius Disch O.F.M.Cap. (Missionsrecht) und Prof. Dr. J. Wils (Linguistik). Deutsche Ausgabe. Aus dem Englischen übersetzt von Franz Flohr. (Bibliographia ad usum seminariorum. Kritische Grundstock-Bibliographie unter der Leitung von Dr. Mag. Luchesius Smits O.F.M.Cap., Heft D 2.) (132.) Nijmegen 1961, Verlag Bestel Centrale V.S.K.B. Kart. Doll. 3.25, für Bezieher der ganzen Reihe Doll. 2.93.

Wildmann Georg, Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. (XX u. 224.) Wien 1961, Verlag Herder. Leinen S 98.—, DM/sfr 16.50.

Würth Elisabeth, Die religiöse Erziehung des Kleinkindes. Ein Werkbuch. (144.) Wien-Freiburg-Basel 1961, Herder. Leinen S 68.—, DM/sfr 11.20.

Zauner Wilhelm-**Tschurtschenthaler** Martin, Empor das Herz. Die heilige Messe den Kindern fürs Leben erklärt. Die Bilder zeichnete Kaplan Franz Attems. (64.) Innsbruck-Wien-München 1961, Tyrolia-Verlag. Plastik S 28.—, DM/sfr 4.80.

Zibermayr Ignaz, St. Wolfgang am Abersee. Seine Legende und ihr Einfluß auf die österreichische Kunst. Zweite, verbesserte Auflage. (VIII u. 136.) Mit sechs Bildtafeln. Horn, NÖ., 1961, Verlag Ferdinand Berger. Brosch.

Ziegler Leopold, Dreiflügelbild. Gottfried Keller, Heinrich Pestalozzi, Adalbert Stifter. (205.) München 1961, Kösel-Verlag. Leinen DM 14.80.

Kleinschriften

Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer

Aus der Schriftenreihe „Entscheidung". Herausgegeben von Alfonso Pereira S.J.

Brunner August S. J.: Erkennen und Glauben. Art und Begründung des Glaubens. — Viele Religionen — eine Wahrheit. Die Religionen und das Christentum.

De Vries Josef S. J., Gibt es einen Gottesbeweis? Wissenschaft und Gottesglaube.

Haas Johannes S. J., Woher das Leben? Biogenesis-Forschung und Schöpfungsglaube.

Hartmann Albert S. J., Beruf und Berufung. Das katholische Berufsethos.

Haspecker Josef S. J., Der biblische Schöpfungsbericht. Naturwissenschaft und Gottesoffenbarung.

Hollenbach Johannes Michael S. J., Bildung, Erziehung und Technisierung. Bildungsmüdigkeit — Ende oder Umbruch?

Jungmann Jos. A., S. J., Sonntag und Sonntagsmesse. Sinn der Sonntagsfeier.

Köster Wilhelm S. J., Mensch und Offenbarung. Kritisches Denken und christlicher Glaube.

Lotz Joh. Bapt. S. J., Rätsel und Geheimnis Mensch. Zum Selbstverständnis des heutigen Menschen.

Rahner Hugo S. J., Sinn der Geschichte. Persönlichkeit und Geschichte.

Schade Herbert S. J., Moderne Malerei. Kunstrichtungen, Wert und Unwert. — Religiöse Gedanken moderner Maler. Die Frage nach Welt, Seele und Gott.

Seibel Wolfgang S. J., Katholisch-protestantisch. Unterschiede in Glauben und Dogma.

Semmelroth Otto S. J., Wort Gottes. Wesen und Heilsbedeutung der biblischen Inspiration.

Wallraff Hermann Josef S. J., Kirche und Wirtschaft. Auftrag und Verantwortung.

Jedes Heft 30—40 Seiten, kart. DM —.70. Sammelkassetten zu DM 1.20.

Verlag Christkönigsbund, Miltenberg am Main

Pauleser, P. Saturnin O.F.M.: Christus heute. — Kirche und Papsttum aus der Nähe betrachtet. — Das Menschliche an der Kirche. — Kritik an Kirche und Papsttum. Antwort auf mancherlei Fragen. — Was tut die Kirche für das irdische Wohl? Gedanken und Tatsachen. — Jedes Heft 32 Seiten, bebildert, DM —.50.

Buchbesprechungen

Philosophie

Gespräch mit Teilhard de Chardin. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. Von Olivier A. Rabut O. P. (237.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Verlag Herder. Leinen DM 15.80.

Teilhard, französischer Jesuit, ist am 10. April 1955 im Alter von 74 Jahren in New York gestorben, an einem Ostersonntag, wie er es sich immer gewünscht hatte. Denn sein Denken gehörte der Auferstehung und der Verklärung des Kosmos. Als Paläontologe, der selber an den wichtigsten Fundstätten ältester Menschenfossilien in Asien und Afrika mitgearbeitet hatte, genoß er internationales Ansehen. Die Theorien aber, die er aus seinem unbedingten Entwicklungsoptimismus heraus mit einer Kühnheit sondergleichen entwarf, sind zu einer einzigen Herausforderung an alles traditionelle philosophische und theologische Denken geworden. Teilhard erhielt deshalb innerhalb seines Ordens Lehrverbot, und seine diesbezüglichen Schriften dürfen auch in anderen kirchlichen Lehranstalten den Hörern nicht zugänglich sein. Dies wohl mit Recht. Denn unausgereifte Leser könnten leicht vollends in Verwirrung geraten.

Unter den vielen Abhandlungen für und wider Teilhards eigenwilliges Denken, die bisher im deutschen Sprachraum erschienen sind, kommt dem vorliegenden Buche des französischen Dominikaners Rabut (in der guten Übertragung von Eva Feichtinger) ein besonderer Rang zu. Jahrelang hat sich Rabut, selber ein gewiegter Naturphilosoph, in die Denkweise Teilhards hineingelebt, sorgfältig vergleichend und abwägend. So kam er zu einem ausgewogeneren Urteil, als es anderen in ihrem leidenschaftlichen Für und Wider möglich gewesen war. Rabut teilt das Herzensanliegen Teilhards: Es sollten künftig alle zuständigen Wissenschaften ohne Vorurteil entschlossen zusammenarbeiten, um dem Geheimnis der kosmischen Entwicklungsdynamik näherzukommen. Rabut weist aber auch deutlich auf die verschiedenen offenen oder verborgenen Mängel in Teilhards Werk hin. Teilhard hat nämlich die Schwierigkeiten seines Vorhabens sichtlich unterschätzt. Auch in der Methode ist er nicht immer sauber; bloße Hypothesen bezeichnet er unversehens als sich zeigende Phänomene, zum Beispiel, daß Leben und Geist von Anfang an die Innenseite der Materie bilden. Manche Wendungen klingen dialektisch, andere wieder neuplatonisch. Der Zug des allgemeinen Einheitsstrebens im Kosmos und in der Menschheit wird so stark betont, daß die Freiheit im Bereich des Menschen und damit auch die Möglichkeit von Schuld zu kurz kommt. Und mit der Einbeziehung des Gottmenschen in die „Personifizierung" des Kosmos drohen bisweilen die Grenzen zur Transzendenz zu verschwimmen.

Daß Teilhard persönlich durchaus rechtgläubig sein wollte und trotz aller Spannungen seinen Oberen immer treu ergeben blieb, steht außer Zweifel. Darum wird wohl manches, was „verdächtig" klingt, vielleicht weniger von wirklichen Denkverstößen kommen, als von einer im Zuge der Begeisterung bald allzu verkürzenden, bald allzu mystisch verschwommenen Ausdrucksweise. Rabut meint schließlich, man solle sich von allen Seiten her an Teilhards Testament mit unbefangenem Blicke heranmachen, seine Ansätze prüfen, seine methodischen Mängel verbessern, nach fehlenden Beweisen suchen und die Leitlinien kritisch weiter verfolgen. Dann werde, auf das Ganze gesehen, Teilhards Herausforderung ein Gewinn für die Wissenschaft sein. Auf jeden Fall könne man Teilhard abschauen, wie mit einer von allem Schablonenhaften gelösten Denk- und Aussageweise auch ungläubige Kreise für höchste metaphysische und religiöse Fragen ansprechbar werden. Rabut selber aber und dem Verlag Herder gebührt für das lehrreiche „Gespräch mit Teilhard de Chardin" aufrichtiger Dank.

Linz a. d. D. Prof. Josef Knopp

Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie. Von Ludwig Schulte. (Religiöse Quellenschriften, herausgegeben von Dr. J. Walterscheid und Dr. H. Storz, Heft 20.) (72.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Kart. DM 1.80.

Der Titel ist wohl etwas zu anspruchsvoll. Denn ein dünnes Heft wie das vorliegende kann nur weniges bringen. Doch hat der Verfasser, wie er es in der Einleitung rechtfertigt, mit Ge-

schick zwei besonders wichtige Fragenkreise ausgewählt: die Rolle des Mitmenschen und die Gottesfrage. Jeder Einzelfrage schickt er eine gedrängte Einführung voraus. Die Texte selbst sind kennzeichnende Proben aus den Schriften von Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Buber, Emil Brunner und Peter Wust. Der Leser wird merken, wie verschieden die Ausdrucksweise moderner Philosophen von der Sprache der Tradition ist. Das mag zum Studium der Originale anlocken.

Linz a. d. D. Prof. Josef Knopp

Tierseele und Menschenseele. Zwanzig Fragen und Antworten. Von Hubert Muschalek. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. (64.) Berlin 1959, Morus-Verlag. Geh. DM —.80.

Der Verfasser, längst verdient um Handreichungen für die Auseinandersetzung mit dialektischen Materialisten, arbeitet in diesem Heft kurz, aber überzeugend die Wesensunterschiede zwischen Menschen- und Tierseele heraus, und dies in einer sehr klaren und lebendigen Sprache, wie es dem Zweck der Morus-Kleinschriften entspricht. Das Heft verdient weiteste Verbreitung, namentlich unter der Jugend.

Linz a. d. D. Prof. Josef Knopp

Heilige Schrift

Vorbilder der Eucharistie im Alten Testament. Von Dr. P. Severin Grill O. Cist. (118.) Klosterneuburger Bibelapostolat, Bernina-Verlag. 1960.

Wir finden hier eine Sammlung von Aufsätzen, die bereits in „Bibel und Liturgie" erschienen sind. Brücken wollen sie schlagen vom Alten zum Neuen Testament (S. 5). Grill will „in einer Zeit, in der die Exegese ihr höchstes Ziel darin erblickt, die Heilige Schrift nach ihrer geschichtlichen und archäologischen Seite zu erklären, minutiöse Literarkritik zu betreiben und den Wortschatz statistisch zu erfassen" (S. 5), auf das Theologische als das Wesentliche der Bibel aufmerksam machen. Unter Benützung von Kirchenvätern behandelt Grill die Vorbilder und die Sinnbilder der Eucharistie und die wichtigsten Weissagungen in einer zum Teil frommen, erbaulichen Art.

In einem Schlußwort: „Forschungen und Seelsorge", variiert Grill noch ein letztes Mal seine Vorwürfe gegen die „moderne Exegese", jedoch so, daß ein bibellesender Laie wohl daraus nicht klug zu werden vermag. Der Fachmann wird sich bemühen, den Autor in seiner Haltung zu verstehen, ohne ihm beizupflichten; denn „Was vergangen, kehrt nicht wieder . . .!" Und daß wir der „modernen Exegese" und auch der „kritischen Schule" für vieles sehr dankbar sein müssen, ist heute jedermann klar, der nicht um jeden Preis zu den ewig Gestrigen gehören will.

Die von Grill dauernd kritisierten Bemühungen der „modernen Exegese" sind freilich nur Vorarbeiten, aber (gerade nach den Weisungen von „Divino afflante Spiritu") notwendige Vorarbeiten philosophischer Art, welche der Bibeltheologie erst die Wege bereiten. Daß vielfach die „moderne Exegese" bei der Fülle und der Gewissenhaftigkeit dieser Vorarbeiten und öfter auch aus anderen (weltanschaulichen) Gründen nicht mehr dazukommt, dem tieferen theologischen Gehalt nachzuspüren, ist bedauerlich. Die „kommende Exegese" wird diesen Abgang aber um so sicherer und leichter aufholen, je mehr sie auf den Ergebnissen rationalen Forschens weiterbauen kann. Freuen wir uns mit Grill, dem wir übrigens ob seiner nimmermüden Bibelarbeit Dank und Anerkennung zollen, auf die „kommende" bibeltheologische, heilstheologische Exegese!

Linz a. d. D. Max Hollnsteiner

Erfüllt ist die Zeit. Betrachtende Lesungen aus dem Evangelium nach Matthäus. Von Igo Mayr S. J. (213.) Wien 1960, Fährmann-Verlag. Kart. S 45.—, Leinen S 53.—.

P. Igo Mayr ist in seinen Evangelienbetrachtungen für Jugend und Volk nicht stehengeblieben, weder in der Fortführung noch in der Ausführung. Dies beweist der vorliegende Matthäus-Band, der letzte in der Evangelienreihe. Solche Bändchen sprechen die Jugend heute an: handliches Format, kurze Betrachtungsabschnitte, schmissige Überschriften und ein einprägsames Druckbild mit drei Letterntypen für den Bibel-, den Erklärungs- und den Merksatztext.

Der bekannte Bibelerklärer bringt das bewundernswerte Kunststück zustande, die 28 Kapitel des Matthäus auf 200 Taschenbuchseiten anschaulich und lebensnah zu erklären. Es kommt ihm dabei nicht so sehr auf „das Herumklauben und Nörgeln am Wort der Heiligen Schrift" (S. 38) an, sondern vielmehr auf das mitreißende Kerygma von der Nachfolge Christi. Er kennt die Gefahren und Hemmnisse, die heutzutage die christliche Existenz bedrohen, und weiß in kurzen, treffsicheren Worten unserem Jahrzehnt den rechten Weg zu weisen. Unbeachtete Schriftverse stellt er in helles Licht (z. B. Mt 13, 52) und bleibt in der Schriftdeutung immer in der soliden Mitte.

Im Schrägdruck folgt der Erklärung der Stelle ein Aufruf für das Leben, sei es in Form eines Vorsatzes oder eines kurzen Wortes an Gott. In dieser praktischen Anwendung der Perikopen ist P. Igo Mayr unerschöpflich. Dabei stehen immer die eigene Verinnerlichung und der apostolische Eifer im Vordergrund. Solche Kost braucht unsere Jugend zum Hineinwachsen in die Heilige Schrift und zur Anleitung zu einer kleinen täglichen Betrachtung. Den Jugendseelsorgern wird das Bändchen als Arbeits- und Geschenkbuch wertvolle Dienste leisten. Ein Vorschlag an Verfasser und Verlag sei noch gestattet. Die Auferstehung des Herrn bildet heute wie einst das Kernstück der christlichen Glaubenslehre und Glaubensverkündung. Dieses Kapitel kommt aber in den Gesamterklärungen der Evangelien meist zu kurz, und der Leser und Betrachter wertet den Auferstehungsbericht bestenfalls als Anhang. Es wäre daher zu begrüßen, wenn unser Autor einmal die frohe Botschaft von der Auferstehung unseres Herrn in synoptischer Darstellung in einem eigenen Bändchen ausführlich erklärte.

Stift St. Florian — Dr. Johannes Zauner

Das Leben Jesu im Land und Volke Israel. Von Dr. Franz Michel Willam. Zweiter Band. (390.) Mit 25 Bildern auf 16 Bildseiten. Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. Leinen DM 23.50.

Das Leben Jesu von Willam ist seit fast 30 Jahren immer wieder gern gelesen und deshalb auch mehrmals neu aufgelegt worden. Durch die Übersetzung in dreizehn Sprachen wurde es weltbekannt. Man greift schon deshalb mit Spannung nach einem zweiten Band. Darin ist vor allem das öffentliche Leben Jesu behandelt. So wie im ersten Band, erfahren wir viele Einzelheiten über die Umwelt, in der sich die heilige Geschichte abspielt. Die eingestreuten „Überblicke" über Soldaten und Zöllner, Münzwesen und Mahlsitten, Krankheiten und Heilmethoden u. a. helfen uns, viele Dinge in den evangelischen Berichten besser zu verstehen. Dazu sind auch die eingestreuten Bilder eine sehr gute Hilfe. Über die religiösen Strömungen der Zeit gibt ein Abschnitt über das Verhältnis von Pharisäern und Qumranern guten Aufschluß. Vielleicht hätte das Buch durch strengere Auswahl der behandelten Einzelstellen an Kürze und Lesbarkeit gewonnen.

Linz a. d. D. — Igo Mayr S. J.

Jesus als Mensch. Von Heinrich Suso Braun. (56.) München 1960, Verlag Ars sacra. Kart. DM 5.20.

In schmucker Ars-sacra-Ausstattung legt uns der bekannte Radioprediger ein kleines Christus-Buch vor. Das Büchlein ist dazu geschaffen, den Katholiken anzuregen, nach einem größeren und vollständigen Christus-Buch zu greifen, etwa nach dem Werk Karl Adams, dessen Spuren auch der Verfasser folgt. In einem leichten und flüssigen Stil skizzieren die zehn Kapitel die menschliche Seite des Gottmenschen Jesus Christus. Es bliebe nur zu überlegen, ob man in einer Zeit, die so sehr auf die reine Humanitas schwört, nicht doch die Gottheit Jesu mehr betonen sollte, als es unsere Schrift tut, die selbst bekennt: „Ich habe in dieser Schilderung des menschlichen Charakterbildes des Heilandes bewußt von seiner Gottheit abgesehen" (53).

Lobenswerterweise bemüht sich der Verfasser, das Jesus-Leben anschaulich darzustellen, geht aber in der Einkleidung in heutige Verhältnisse manchmal etwas zu weit, so zum Beispiel wenn er vom „Schulmeister von Nazareth" spricht oder vom Jesus-Knaben, der in der Synagoge „ministrierte", oder vom Synagogenvorsteher als dem alten Herrn „Pfarrer", der „da droben in diesem Bergnest all diesen Bauern und Berglern aus Jeremias und Isaias vorlas" (S. 21 ff.). Ebenso ist es gewagt, das griechische „tekton" bloß als Holzbearbeiter, wie Zimmermann und Tischler, statt als Handwerker zu verstehen, und dann zu behaupten: „Jesus stand an der Hobelbank und sägte und leimte" und „zimmert Wiegen und Särge" (S. 26), oder als palästinensische Berufe zur Zeit Jesu „Tischler und Schlosser und Schreiner und Bäcker" (S. 42) aufzuzählen und von der „Presse von Jerusalem" zu reden (S. 45).

Stift St. Florian — Dr. Johannes Zauner

Das Leben Jesu. Den Kindern von heute erzählt von Felix Krajewski. (228.) Kevelaer 1959, Verlag Butzon & Bercker. Leinen DM 7.80.

Das vorliegende Buch ist für Kinder von 9 bis 12 Jahren zu empfehlen. Das Leben und Leiden Jesu wird anschaulich und kindertümlich so erzählt, daß man innerlich mitgehen muß. Das Bestreben nach möglichster Schrifttreue, das Hineinverweben notwendiger Erklärungen aus den Gegebenheiten des jüdischen Volkes und der damaligen Welt sowie die Illustrationen sind lobend hervorzuheben. Für eine eventuelle Neuauflage wären nur einige Kleinigkeiten sprachlicher Art zu verbessern; gerade ein Buch für Kinder verlangt ja in dieser Hinsicht die größte Sorgfalt.

Linz a. d. D. — Dr. Josef W. Binder

Kirchengeschichte

Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung. Von Paul III. bis zur Französischen Revolution. Von Franz Xaver Seppelt. Neu bearbeitet von Georg Schwaiger. (Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Fünfter Band.) (572.) Zweite Auflage. München 1959, Kösel-Verlag. Leinen DM 36.—.

Es ist eine äußerst spannungsreiche und bewegte Epoche in der Geschichte der Kirche und besonders ihrer Päpste, die in diesem Band vor uns entrollt wird. Zuerst ist es der Kampf um das Konzil von Trient. Schließlich entscheidet sich der von den Sorgen um seine unmittelbare Nachkommenschaft beschäftigte, in vieler Hinsicht noch vollkommen dem heiteren Lebensgenuß der Renaissance hingegebene Paul III. doch für die Einberufung der entscheidungsvollen Kirchen-Versammlung. Auch die Kompanie Jesu, wie sich die Sozietät ursprünglich nannte, wurde unter ihm zugelassen. Die neuen Orden und das Konzil von Trient waren neben den Reformpäpsten der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts die Säulen, auf denen die innerkirchliche Erneuerung aufruhte.

Sie war schon mit Paul IV. in den Vatikan eingezogen. Freilich vertraute dieser Papst zu viel auf das Mittel der Inquisition, so daß er sich selbst zu der Äußerung hinreißen ließ: „Wenn mein eigener Vater Häretiker wäre, würde ich das Holz zusammentragen, um ihn verbrennen zu lassen." Die obersten Hirten der Kirche waren damals noch vielfach von den mittelalterlichen Ideen der Weltbeherrschung erfüllt. Jedoch die Waffen der Exkommunikation und des Interdikts konnten sich gegenüber den modernen Staaten nicht mehr richtig durchsetzen. Die Einmischung der katholischen Mächte bei den Papstwahlen im 17. und 18. Jahrhundert trat mit dem Erstarken des Staatsabsolutismus immer klarer hervor. Spanien und Frankreich nahmen für sich das Recht des Vetos in Anspruch. In ihren eigenen Ländern aber förderten sie die landeskirchlichen Bestrebungen in einem solchen Ausmaß, daß selbst der österreichische Josephinismus eine verhältnismäßig milde Beurteilung erfahren kann.

Die Darstellung der Vorgänge ist wie schon in den vorhergehenden Bänden nüchtern, sachlich, objektiv und dabei doch bis zum letzten spannend und im allgemeinen sehr übersichtlich, wenn auch vielleicht ab und zu eine größere Straffung noch möglich wäre. Überall verrät der Verfasser eine Vertrautheit mit den Quellen und eine gute Kenntnis der einschlägigen Literatur, bei deren Angabe er sich begreiflicherweise auf wichtigere Publikationen beschränkt und solche, die die Forschung gefördert haben (dabei kann man über die eine oder andere Angabe verschiedener Meinung sein). Sehr bedauert wird der Umstand, daß das Archiv des Offiziums noch immer nicht zugänglich ist. Die Problematik, die Päpste zählen zu wollen, kommt in der beigegebenen Tabelle nicht zum Ausdruck, es handelt sich eben um eine konsequente Fortsetzung jener Liste, die in den vorhergehenden Bänden geboten wurde.

Linz a. d. D. Univ.-Prof. DDr. Josef Lenzenweger

Geschichte der katholischen Kirche. Von Ludwig Hertling S. J. Dritte, verbesserte und ergänzte Auflage. (495.) Mit einer Bildtafel. Berlin 1960, Morus-Verlag. Leinen DM 23.80.

Es ist wohl nicht mehr notwendig, diese 1949 zum erstenmal erschienene Kirchengeschichte den Lesern dieser Zeitschrift ausführlich vorzustellen. Ihre Eigenart ist bekannt und ihr Eigenwert anerkannt. P. Hertling, Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana in Rom, erzählt in siebzehn kurzen, klaren Kapiteln und in flüssiger, gut lesbarer Form bei vollständigem Verzicht auf den sonst üblichen gelehrten Apparat die Geschichte des Gottesreiches auf Erden. In der Beurteilung geschichtlicher Ereignisse und Persönlichkeiten geht er nicht selten neue Wege und läßt veraltete, aber immer wieder abgeschriebene Deutungen entschlossen fallen. Ein besonderer Vorzug dieser für weitere Kreise gedachten Kirchengeschichte liegt auch darin, daß gegenüber den kirchenpolitischen Ereignissen dem inneren Leben der Kirche und ihrer seelsorglichen Sendung ein besonderes Augenmerk geschenkt wird. Ein ausführliches und genaues Namen- und Sachverzeichnis erhöht die Brauchbarkeit des Buches, das in der neuen Auflage auch auf den neuesten Stand gebracht wurde. Einige kleine Versehen lassen sich leicht verbessern.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Die Benediktiner. Von Abt Raimund Tschudy. (Orden der Kirche, Bd. 4.) (282.) Freiburg in der Schweiz, Paulus-Verlag. Leinen sfr/DM 9.80.

Der Verfasser dieses neuen Buches über den Benediktinerorden ist ein Mann, der die Materie beherrscht, der Abt des Klosters Einsiedeln, der sich schon früher als Übersetzer und Bearbeiter (zusammen mit P. L. Räber) der großen „Geschichte des Benediktinerordens" von Philibert Schmitz einen Namen gemacht hat. Das vorliegende Werk will uns eine kurze Zusammenfassung über das Leben des hl. Benedikt, über Geist und Inhalt der benediktinischen Mönchsregel sowie

einen kurzen Streifzug durch die Geschichte des Ordens geben. Es will, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, keine neuen Probleme aufwerfen oder neue Wege weisen. Die Sprache ist einfach und klar, die wissenschaftliche Fundierung solid.

Stift Kremsmünster P. Leonhard Klinglmair O.S.B.

Sancta Maria de Anima. Erste und zweite Gründung. Von Josef Lenzenweger. Herausgegeben im Auftrag der Anima. (200.) Mit 22 Bildseiten. Wien-Rom 1959, Verlag Herder. Leinen S 120.—, DM/sfr 20.—.

Im Jahre 1855 hatte der um die Regeneration der Anima so hochverdiente Rektor Alois Flir in mühevoller Arbeit eine „Storia di questa Chiesa" als Grundlage für die Visitation fertiggestellt. Im Jahre 1868 veröffentlichte A. Kerschbaumer eine „Geschichte des deutschen Nationalhospizes de Anima in Rom". Im Jahre 1899 erschien in Wien eine Arbeit von F. Nagl, der später selbst Rektor der Anima und schließlich Erzbischof von Wien wurde, unter dem Titel „Urkundliches zur Geschichte der Anima in Rom". Darauf folgte im Jahre 1906 die von dem später hochverdienten Kirchenhistoriker Josef Schmidlin verfaßte „Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell'Anima", und drei Jahre später gab der hochverdiente Rektor Josef Lohninger in Rom sein Buch: „S. Maria dell'Anima, die deutsche Nationalkirche in Rom" heraus.

Nun hat der Linzer Kirchenhistoriker Dr. Josef Lenzenweger, der bereits durch seine wissenschaftlichen Arbeiten über Abt Berthold von Garsten bekannt ist, anläßlich des hundertjährigen Jubiläums der „Neugründung" (1959) eine auf kritischen Quellenstudien beruhende Geschichte dieser berühmten Stiftung veröffentlicht und ihr in dankenswerter Weise auch einen Katalog jener Priester beigefügt, die in den letzten hundert Jahren der Anima angehörten. Es ist eine schöne, des Anlasses durchaus würdige Festgabe, deren vornehme Ausstattung mit den Bildern der Protektoren und Rektoren den repräsentativen Charakter der Publikation wirkungsvoll unterstreicht. Die Arbeit zerfällt in zwei Teile, deren erster die historische Entwicklung der Stiftung bis zur Erlassung des neuen Statuts im Jahre 1859 umfaßt, deren zweiter, bedeutend umfangreicherer Teil sich mit der „Sacra Visita", ihren Ursachen und Ergebnissen, sowie mit der auf Grund des neuen Statuts ermöglichten neuen Entfaltung des Instituts beschäftigt.

Vielfach wurde das Jahr 1386 als Gründungsjahr der Anima bezeichnet (Nagl, Lang, Schmidlin, Brenner, Hudal), aber schon Lohninger bezweifelte die Richtigkeit dieses Datums. Lenzenweger verlegt die Anfänge mit guten Gründen in das Jahr 1350, als Johann Peters und seine Gattin Katharina aus Dordrecht drei Häuser samt Gärten und Nebengebäuden im römischen Stadtteil Parione „ad usum pauperum Christi et aliarum miserabilium personarum" erwarben und ihre hochherzige Stiftung unter den Schutz der „Beata Maria animarum" stellten. Die Anima war von Anfang an als eine Stiftung für die Pilger und Bedürftigen der „natio Alemanorum" gedacht, und auch die Exemtionsurkunde vom Jahre 1406 nennt sie „hospitale pauperum Beatae Mariae Alamanorum". Beträchtliche Verdienste um die mittelalterliche Stiftung erwarb sich der bekannte hohe Kurialbeamte (scriptor et abbreviator apostolicus) Dietrich von Niem, der aus Brakel in Westfalen in der Nähe von Nieheim stammte und später Kleriker der Diözese Paderborn wurde. Er vermachte sein ganzes, nicht unbeträchtliches Vermögen dem deutschen Hospiz und gilt als einer seiner großen Wohltäter. (Zu Niem-Nieheim vgl. Hermann Heimpel, Dietrich von Niem, Münster 1912, und die Ausgabe seines „Viridarium imperatorum et regum Romanorum" in den Monumenta Germaniae, Staatsschriften des späteren Mittelalters, von A. Lhotsky und Pivec, Stuttgart 1956.) Als vieljähriger „Rector et Gubernator" der Stiftung leitete Niem auch den Neubau ein und förderte ihn mit größten Opfern.

Die Anima erweiterte ihren Aufgabenkreis, als das ursprüngliche einfache Oratorium zu einer Kirche umgestaltet wurde, deren Einweihung im Jahre 1446 erfolgte. Seitdem war die Anima, deren Kaplanskollegium die Seelsorge für die Pilger und Armen deutscher Nation übernommen hatte, das kirchliche Zentrum der Deutschen in Rom, und ihr Charakter als deutsche Nationalkirche war zum Beispiel durch die Tatsache gekennzeichnet, daß in der Zeitspanne von 1448 bis 1514 nicht weniger als 39 Konsekrationen von Bischöfen aus allen deutschen Gauen dort vorgenommen wurden. Seit 1484 stand das Hospiz unter kaiserlichem Protektorat, und im Jahre 1742 übernahmen die österreichischen Herrscher dieses Schutzrecht, das ihnen auch einen maßgeblichen Einfluß auf die Leitung und Verwaltung der Stiftung einräumte. Das Institut büßte aber im Laufe der Zeit, als immer weniger Deutsche nach Rom kamen und die josefinische Staatskirche den unmittelbaren Verkehr der Bischöfe mit dem Heiligen Stuhl unterband, seine Bedeutung immer mehr ein, ja verlor fast seinen ursprünglichen, stiftungsgemäßen Charakter, als sich Italiener in dem Hause breitmachten und die Wohltaten der Stiftung für sich in Anspruch nahmen, die eigentlich den Deutschen gewidmet war. Nach dem Erlöschen des alten römischen

abendländischen Kaisertums (1806) übten die Kaiser von Österreich das Protektorat bis zur Auflösung der österreichisch-ungarischen Monarchie aus und nahmen das unwidersprochene Recht für sich in Anspruch, den Rektor, für dessen Bestallung sie aufkamen, dem Papst zu präsentieren.

Infolge der mannigfachen geschichtlichen Wandlungen, die ihren Niederschlag in der verschiedenen Auffassung von der Funktion der Stiftung gefunden hatten, war die Rechtslage sehr unsicher geworden, was sich für eine geordnete Verwaltung und fruchtbare Tätigkeit des Instituts äußerst nachteilig auswirken mußte. Es gab Hemmungen und Widrigkeiten aller Art, mit denen sich gerade die seeleneifrigsten Rektoren herumschlagen mußten. Kein Wunder also, daß man nach einer umfassenden Neuordnung und Regulierung der Verhältnisse verlangte, um von einer gesicherten Grundlage aus den inneren Neuaufbau einleiten zu können. Es war Alois Flir, der in opfervoller und hingebungsvoller, zäher Arbeit die Grundlagen für die Durchführung einer päpstlichen Visitation schuf, die unter Leitung des Kardinals Reisach stattfand und ein neues Statut zeitigte, das durch das Breve vom 15. März 1859 in Wirksamkeit gesetzt wurde. Alois Flir, dessen unermüdlicher und umsichtiger Vorsorge und Tätigkeit die Überwindung aller nicht geringen Schwierigkeiten gelungen war und den Lenzenweger mit Recht als den eigentlichen „Inspirator der Erneuerung" bezeichnet, war tragischerweise acht Tage vor der Veröffentlichung des apostolischen Breves gestorben, konnte aber wohl die sichere Überzeugung vom Gelingen seines Werkes ins Grab nehmen. Die Anima erhielt nun ein neues Aussehen. Einige der neuen Bestimmungen bezogen sich auf die Erneuerung und Präzisierung alter Überlieferungen, so die Betonung des deutschen Charakters der Stiftung, die Bestätigung des kaiserlichen Protektorats und Ernennungsrechtes des Rektors, die Ernennung eines Kardinals durch den Papst als kirchlichen Protektor, die Wiedererrichtung der deutschen Bruderschaft an der Kirche. Von grundlegender Bedeutung aber war die Errichtung eines Konviktes für Geistliche, „die von den Bischöfen aus den Ländern des deutschen Bundes zur Vervollkommnung ihrer Studien... geschickt werden". Freilich tauchten in der Folgezeit noch mancherlei Probleme auf, die manchmal auch politischen Charakter annahmen und zu mehr oder minder unerquicklichen Auseinandersetzungen mit den politischen Zentralstellen führten, aber sie fanden doch immer wieder eine Klärung, besonders auch die Rivalität mit dem deutschen Camposanto. Nacheinander fungierten Michael Gassner (1860—1872), Karl Jänig (1873—1887), Franz Doppelbauer (1887 bis 1889), Franz Nagl (1889—1902), Josef Lohninger (1902—1912), Maximilian Brenner (1913 bis 1923), Alois Hudal (1923—1952) und Jakob Weinbacher (1952—1961) als Rektoren mit Prälatenrang. Mehrere von ihnen wurden Diözesanbischöfe. Die Anima vertritt 29 Diözesen bei den vatikanischen Behörden, ein sehr wichtiger, aber auch verantwortungsvoller Pflichtenkreis. Infolge der letzten politischen Wandlungen ergaben sich neue Probleme, die noch keine definitive Lösung fanden, zum Beispiel die Frage der Ernennung des Rektors. Der österreichische und der deutsche Episkopat einigten sich vorläufig dahin, daß die österreichischen Bischöfe im Einvernehmen mit den deutschen den Rektor vorschlagen, während der Curatus vom Erzbischof von Köln ausgewählt und vorgeschlagen wird. Der Vizerektor soll ein Deutscher sein, wenn der Rektor ein Österreicher ist, und umgekehrt. Der Heilige Stuhl wird diese Frage endgültig zu entscheiden haben.

Lenzenweger hat mit seinem Buche eine vorzügliche Arbeit geliefert, die nicht nur einen lehrreichen Einblick in die Geschichte der Anima vermittelt, sondern auch auf manche Einzelheiten der österreichischen Kirchengeschichte, besonders des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, erhellendes Licht wirft. Seiner kritischen Objektivität gebührt alle Achtung. Einige kleine Irrtümer wären leicht zu verbessern. Man kann natürlich im Jahre 1742 nicht von „österreichischen Kaisern" sprechen; denn damals war Karl VII. aus dem Hause Wittelsbach römisch-deutscher Kaiser, und Österreich wurde bekanntlich erst 1804 Kaisertum. Namen sind bisweilen nicht richtig geschrieben. So muß es zum Beispiel Kálnoky heißen, nicht Kalnocky, und Szécsen, nicht Szecsen. Diese seltenen Flüchtigkeiten können aber den Wert der ausgezeichneten Arbeit nicht vermindern. Es wäre nur zu wünschen, daß auch die Geschichte der neuesten Zeit dem Stil und Charakter der früheren Kapitel angepaßt würde und nicht nur einen Auszug aus der Chronik des Hauses darstellt.

Wien P. Hugo Hantsch

Adelige Damenstifte. Untersuchungen zur Entstehung adeliger Damenstifte in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der alten Kanonissenstifte Deutschlands und Lothringens. Von Inge Gampl. (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, Bd. V.) (132.) Wien-München 1960, Verlag Herold. Leinen S 104.—, brosch. S 78.—.

Diese freiweltlichen Damenstifte waren, juristisch gesehen, eigenartige Gebilde. Im wesentlichen waren sie Versorgungsanstalten des Adels, nur in seltenen Fällen fanden auch bürgerliche

Damen Zutritt und Aufnahme. Die Verfasserin geht in ihrer Abhandlung zunächst dem Ursprung dieser Institution nach und gelangt zu den Kanonissenstiften als deren Ausgangspunkt. Grundlegend für diese war die Aachener Regel vom Jahre 816. Der Gang der Geschichte brachte natürlich manche Abwandlungen. Ein wesentlicher Bestandteil für beide Einrichtungen, für die Kanonissenstifte und für die adeligen Damenstifte, blieb der Chordienst. Sonst aber war den Damenstiften gemeinsam, daß sie keine Gelübde ablegten und Privatvermögen besitzen und darüber verfügen konnten. So lebte es sich nicht schlecht in diesen Häusern: Die Insassen konnten sich eine eigene Wohnung einrichten, eine eigene Dienerschaft halten, frei ein- und ausgehen, nach Belieben Reisen machen und auch heiraten, wenn sie einen Partner fanden. Schon ziemlich früh, noch bevor in den protestantischen Ländern Nonnenklöster in Damen- oder Fräuleinstifte umgewandelt wurden, hatte in Deutschland und Lothringen der Wunsch nach einer freieren Lebensform zur Einrichtung dieser Art von Stiften geführt, denen nicht selten Damen der großen Häuser als Äbtissinnen im Fürstenrang vorstanden. Bezeichnend ist, daß vom Apostolischen Stuhl diese Stifte nie formell, wohl aber praktisch oder materiell anerkannt wurden, da die römische Kurie oft in verschiedenen Angelegenheiten, zum Beispiel bei Wahlen von Äbtissinnen oder Koadjutorinnen, befaßt wurde und dann die Vorschriften des kanonischen Rechtes anwandte.

Die Gründung der meisten adeligen Damenstifte in Österreich fällt in die Zeit der Kaiserin Maria Theresia, für zwei ist sie selbst als Gründerin anzusehen: Prag (1755) und Innsbruck (1765). Es ist eine Frucht aufmerksamer Urkundenforschung, daß die Verfasserin für die zuletzt genannten Gründungen zum ersten Male auf die hiefür maßgeblichen Gründe hinweisen kann, nämlich auf die Beziehungen zum Stift Remiremont und damit auf den bedeutenden Einfluß, den Lothringen auf die Kultur Österreichs hatte. Kanonisten, vor allem aber Rechts- und Kulturhistorikern wird diese wertvolle historische Studie viel Interessantes bringen.

Linz a. d. D. Dr. Peter Gradauer

Pastoraltheologie

Pastoral der Sakramente heute zum Gebrauch für den Klerus. Einführung und Übersetzung des Direktoriums des französischen Episkopats vom 5. 4. 1951. Herausgegeben von Dr. Josef Hünermann. 2. Auflage. (91.) Essen 1961, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG. Kart. DM 4.80.

Das Sakrament steht heute mehr als früher im Mittelpunkt der Seelsorge und daher auch im Mittelpunkt der kirchlichen Erneuerungsbewegung. Man hat geradezu von einer Wende zum Sakrament gesprochen. Mit aktuellen Problemen der Sakramentenspendung befaßte sich im Jahre 1951 eine Vollversammlung der französischen Bischöfe. Das von der französischen Bischofskonferenz damals angenommene „Directoire pour la Pastorale des Sacrements" war bisher nur in Auszügen zugänglich. Da es im wesentlichen dieselben Probleme sind, die auch die Seelsorger im deutschen Raum bewegen, ist diese deutsche Übertragung nur zu begrüßen. Auf einen Bericht des Erzbischofkoadjutors Guerry von Cambrai an die Vollversammlung des Episkopats folgt der Text des Direktoriums (die Sakramente im allgemeinen und im einzelnen). Ein Anhang bringt (zum Teil im Auszug) wichtige Dokumente: Kommuniondekrete Pius' X., Catechismus Romanus, Instruktion des Heiligen Offiziums vom 16. Mai 1943 über die Behandlung des 6. Gebotes im Beichtstuhl.

Das Direktorium der französischen Bischöfe hält im allgemeinen eine mittlere Linie ein. Wenn der Herausgeber in einigen Punkten (Kindertaufe, Erstkommunion, Firmung, Eheassistenz) für strengere Forderungen eintritt, so kann er sich dafür nicht auf die französischen Bischöfe berufen. „Zum Beispiel haben die getauften Eltern die Pflicht, ihre Kinder taufen zu lassen. Dieser Pflicht entspricht für sie ein Recht, auch dann, wenn sie schlechte Christen sind" (S. 52). „Praktizieren die Eltern nicht, so berechtigt uns dies nicht dazu, sie unter die Apostaten zu zählen. Der äußere Schritt, den die Eltern tun, indem sie die Taufe erbitten, läßt zugunsten ihrer religiösen Einstellung präsumieren" (S. 56). Das Direktorium steht auch eindeutig auf dem Standpunkt der Frühfirmung. „Die Kirche wünscht, daß die Firmung um die Erlangung des Vernunftalters gespendet wird, das heißt im Alter der sogenannten privaten Erstkommunion" (S. 62, vgl. S. 47). „Die sogenannte ‚private Kommunion' darf nicht das Vorrecht der Kinder aus christlichen Familien sein" (S. 65). „Wenn die Disposition ungenügend wäre, wenigstens im Hinblick auf den Glauben, kann der Priester denen die Eheschließung nicht verweigern, die sie ehrlich verlangen" (S. 79).

Frankreich ist heute in der Theologie vielfach führend. Auch das „Directoire" darf man als wichtigen Beitrag zu einer zeitgemäßen Sakramentenpastoral buchen. Sein Grundanliegen ist,

das kirchliche Gemeinschaftsleben von den Sakramenten her aufzubauen. Wenn es auch in erster Linie französische Verhältnisse berücksichtigt, verdient es doch auch unser besonderes Interesse.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Skrupel — Sünde — Beichte. Pastoralpsychologische Anregungen. Von Andreas Snoek S. J. Die Übertragung aus dem Niederländischen ins Deutsche besorgte J. M. Hollenbach S. J. (172.) Frankfurt am Main 1960, Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei. Geb. DM 7.80.

In Umkehrung der Reihenfolge des Titels behandelt der Verfasser im (umfangreichsten) ersten Kapitel die sakramentale und die sittliche Aufgabe des Beichtvaters, in einem (kleineren) zweiten Kapitel die Bedeutung der sündhaften Handlung und spricht schließlich im dritten Kapitel von der Seelsorge am Skrupulanten. Wie der Untertitel sagt, handelt es sich nicht um eine systematische Gesamtdarstellung, sondern um Anregungen, die dem Seelsorger, im besonderen dem Beichtvater, mit Hilfe der Psychologie, speziell der Tiefenpsychologie, seine Aufgabe erleichtern sollen. Dabei wird nicht etwa das Heilige psychologisch zerredet; der Verfasser unterscheidet im Gegenteil nicht bloß sehr deutlich und nachdrücklich zwischen der Tätigkeit des Seelsorgers und der des Psychotherapeuten, sondern auch bei der Tätigkeit des Beichtvaters will er klar die eigentliche Sakramentenspendung von der Seelenführung unterschieden wissen.

Ein aufmerksames, sorgfältiges Studium des Buches wird zweifellos jedem Seelsorger reiche Früchte tragen für die Betreuung der seelisch Gesunden und der Kranken. Manchem mag sich vielleicht eine fast unbekannte Welt eröffnen. So schwierig die Darlegungen über den Skrupulanten dem in die Fachterminologie nicht Eingeweihten teilweise vorkommen mögen, so klar und gut verwertbar sind in ihrer bündigen Kürze die praktischen Ratschläge für den Beichtvater am Schlusse des Buches.

Was wir dem Werk noch wünschen möchten, wäre etwas mehr Wärme. Wenn auch der Verfasser vom Priester, der mit einem Skrupulanten zu tun hat, viel Güte und Liebe verlangt (133), so könnte sich doch eine gewisse Härte und wissenschaftliche Kälte, mit der die Skrupulantenpsyche geschildert wird (mancher Ausdruck mag auch nur auf Rechnung der Übersetzung zu schreiben sein), unbewußt auf den Leser übertragen, so daß dieser vergäße, was er nie vergessen darf, soll er nicht trotz allen guten Vorsätzen die Geduld verlieren: Der Skrupulant ist ein armer Kranker, dem der Priester helfen muß. Einige Druckfehler wirken nicht besonders störend. Unangenehmer fällt auf, daß immer wieder „begnadigt" statt „begnadet" geschrieben wird. Statt „kündigen" müßte es S. 94 „künden" oder „verkündigen" heißen.

Wels (OÖ.) Dr. Peter Eder

Mann und Frau. Einführung in das Geheimnis der Ehe. Sechste Auflage. (48.) Kart. DM 1.50. **Glückliche Ehe.** (Band II der Reihe: Seelenleben und Seelenführung.) Siebente Auflage. (142.) Geb. DM 5.—, Geschenkausgabe in Leinen DM 6.80. Beide von Friedrich E. Freiherrn v. Gagern. Frankfurt am Main 1959/61, Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei.

Ehe in dieser Zeit. Von Bernhard Häring. (Studia Theologiae Moralis et Pastoralis. Edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe. Tomus VI.) (581.) Salzburg 1960, Otto-Müller-Verlag. Leinen S 138.—, DM 23.—.

Es erscheint fast überflüssig, auf die Arbeiten des bekannten Münchener Arztes und Psychotherapeuten v. Gagern hinzuweisen. In dem ersten der zur Besprechung vorliegenden Bücher werden in zwei umfassenden Kapiteln: „Aufklärung des Kindes" und „Vorbereitung auf die Ehe", alle einschlägigen Fragen sehr offen besprochen und dazu praktische Richtlinien gegeben. Als christlicher Arzt versteht es der Verfasser ausgezeichnet, die enge Verbindung von Leib und Seele im Liebeserleben aufzuzeigen und alles in die von Gott gesetzte rechte Ordnung hineinzustellen. Die Schrift kommt in erster Linie für Brautleute und junge Eheleute in Betracht.

Die immer weiter fortschreitende Lösung von den religiösen Bindungen hat in unserem Jahrhundert zu einer Ehekrise von bisher unbekannten Ausmaßen geführt. Die traurigen Folgen dieser Entwicklung sind bekannt. Das zweite Buch will ein Beitrag zur Sanierung dieser Ehenot sein. Es behandelt den ganzen Fragenbereich der Ehe. Nur einige Kapitel seien herausgegriffen: Unlösbarkeit der Ehe, Partnerwahl, Krisen der Ehe, vorehelicher Verkehr, Was ist erlaubt?, Sinn und Zweck der Ehe, Geburtenregelung, Schwangerschaft und Geburt. Auch dieses Buch ist charakterisiert durch eine klare christliche Grundhaltung, verbunden mit Offenheit und Natürlichkeit, und kann als Wegweiser zu einer glücklichen Ehe Braut- und Eheleuten, aber auch Erziehern und Seelsorgern beste Dienste leisten.

Das Werk des bekannten Moralisten und Soziologen Häring schürft ganz tief und geht den letzten Wurzeln der Problematik der „Ehe in dieser Zeit" nach. Der Verfasser hatte, wie er im Vorwort bemerkt, zunächst eine Neuauflage seines 1954 erschienenen Buches „Soziologie der

Familie" beabsichtigt. Der erste, propädeutische Teil ist daher auch im vorliegenden Werk der Familiensoziologie gewidmet. Es wird über den Stand dieser Wissenschaft berichtet, ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften abgegrenzt und sodann eine Integration der Pastoralsoziologie versucht. Ausführlich setzt sich der Verfasser mit dem Soziologismus auseinander. Dann folgt eine umfassende Pastoral der Ehe und Familie, wie sie in dieser Gründlichkeit bisher noch nicht vorhanden war. „Wesen und Funktionen der Familie — Ideal und Wirklichkeit" ist der zweite Teil überschrieben. Sowohl die soziologische wie auch die theologische Betrachtung führt zur zentralen Schau von Ehe und Familie als Heilsgemeinschaft (u. a. Familie und Religion, Mischehe). Zwei Kapitel sind hier der „Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe" (u. a. Auseinandersetzung mit dem Problem der Ehescheidung) und dem „Verhältnis der Ehe zum Kind" gewidmet. Der dritte Teil bespricht die Familie in ihrer Umwelt (Familie und Kultur, Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Beruf, Wohnung).

Bei aller Treue gegenüber dem überkommenen Erbe trägt das Werk dem gewandelten Leitbild der Ehe und Familie in unserer Zeit Rechnung. „Vielleicht war es in keiner Epoche so unumgänglich notwendig wie in der unsrigen, Ewiges und Wandelbares in Ehe und Familie bewußt zu unterscheiden" (Vorwort). Angesichts der Ehenot unserer Zeit kommt dem Buch, das an den Leser allerdings hohe Anforderungen stellt, richtungweisende Bedeutung zu. Es wendet sich in erster Linie an die Seelsorger, aber auch an gebildete Laien, die oft in vorderster Front um eine Gesundung der modernen Ehe ringen.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Ehen, die zerbrachen. Bekenntnisse Geschiedener. Von Theodor Blieweis. (170.) Wien-München 1960, Verlag Herold. Leinen S 48.—, kart. S 36.—.

Pfarrer Blieweis behandelt in seinem neuen Buch eines der brennendsten Probleme der Gegenwart, das sich auch seelsorglich verheerend auswirkt: die Ehescheidung. Auf ein Kapitel über die Gefährdetheit der Ehe von heute und die Ursachen der Ehescheidungen (neue Soziologie der Ehe, Emanzipierung der Frau, der herrschende Zeitgeist, Ein- und Zweikindersystem, verfrühte Eheschließung, verlängerte Ehedauer, Mußehe, konfessionelle Verschiedenheit, Gottesferne unserer Zeit, das herrschende Ehegesetz) folgt eine Übersicht über die Verbreitung des Übels im freien Europa. An der Spitze steht Dänemark; den zweiten Platz nimmt bereits Österreich ein, wo in den Jahren 1948 bis 1957 mehr als 200.000 Personen geschieden wurden. Erst in den letzten Jahren ist eine leichte Besserung eingetreten.

Den eigentlichen Kern des Buches bilden die Ergebnisse einer Umfrage, die im Wege der Presse an Geschiedene gerichtet wurde. 212 Antworten liefen ein, die, nach Gruppen geordnet, teils vollständig, teils im Auszug wiedergegeben, eine erschütternde und eindringliche Sprache führen. Sie geben Aufschluß über die wahren Scheidungsgründe (schlechter Start, eheliche Untreue als häufigste Scheidungsursache u. a.), künden uns von Not und Leid durchlittener Ehen und berichten auch von solchen, „die dennoch durchhielten". Zum Teil berichten die Einsender auch über die Situation nach der Scheidung und geben gute Ratschläge. Die Mehrzahl fühlt sich aus dem Innersten verpflichtet, von einer Scheidung rundweg abzuraten. Auch auf die religiöse Problematik der Geschiedenen und deren menschlich begreifliche Anklagen gegen die Kirche wird eingegangen. Vorschläge und Forderungen, vor allem an die staatliche Ehegesetzgebung, bilden den Schluß des Buches, das größtenteils das Leben selbst geschrieben hat und das daher größtes Interesse beanspruchen darf. Aussage und Rat von Menschen, die selbst das Scheitern ihrer Ehe durchlitten, sind ja glaubwürdiger als alle Theorie. Dieser Blick hinter die Kulissen zerbrochener Ehen zeigt nicht nur die ganze Tragik der heutigen Scheidungspraxis, sondern weist auch Wege, wie einer gefährlichen Entwicklung mit Erfolg begegnet werden kann.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge. Von DDr. Koloman Juhász. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte / 24.) (XXVI u. 176.) Mit einer Karte. Münster/Westfalen 1960, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 19.—.

Der gelehrte Verfasser behandelt in der vorliegenden Studie die für das Ungarn der Türkenzeit charakteristische Institution der Lizentiaten (Laienhelfer im Dienste der Seelsorge). Die ersten Kapitel geben einen Überblick über die Türkenzeit und die seelsorgliche Situation (Priestermangel!). Die weiteren Kapitel verbreiten sich dann ausführlich über die Institution selbst (Entstehung, Lebensform, Aufgaben, Mitwirkung bei Eheschließungen, Installation, Dotation, örtlicher Wirkungskreis). Als sachlicher Aufgabenbereich ergeben sich aus den einschlägigen Quellen folgende Verrichtungen: Spendung der Taufe, Assistenz bei der Trauung, Segnung der Braut, Vorsegnung der Wöchnerin, Erteilung des Religionsunterrichtes an Kinder und Erwachsene

(Katechese und Christenlehre), Leitung des Gemeindegottesdienstes (Vorbeten und Ankündigung der Feiertage und Fastenzeiten), Sonntagsbelehrung der Gemeinde (Verlesen des Evangeliums, der Epistel, der Postille und Predigt), Gestaltung der Andachten, besonders zur Advents- und Fastenzeit, und der Prozessionen, Beerdigung der Toten (mit Grabrede), seelsorgliche Leitung und Überwachung der Gemeinde (S. 94 f.). In den letzten zwei Kapiteln wird schließlich die Einrichtung der Lizentiaten einer Würdigung unterzogen und noch auf die Neben- und Nachwirkungen hingewiesen. Erwähnt sei noch, daß diese Laienapostel auch teilweise im heutigen Österreich wirkten, nämlich im Burgenland. Die ausschließlich auf zeitgenössischen Quellen beruhende Arbeit darf heute, wo der Mitarbeit der Laien in der Seelsorge große Bedeutung beigemessen wird und die Frage verheirateter Diakone als Gehilfen der Priester zur Debatte steht, über das Lokale hinaus Interesse beanspruchen.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. Von Alfons Auer. (317.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. Leinen DM 18.—.

Mit wachsendem Interesse und mit aufrichtigem Dank an den Moraltheologen der Würzburger Universität liest man dieses ausgeglichene, reife, weil auf viele Vorarbeiten zurückgehende Buch zu dem höchst aktuellen und diskutierten Problem der Laienspiritualität. Der Verfasser spricht zwar von „Laienfrömmigkeit", will diese aber nicht auf „das unmittelbar Gott zugewandte Verhalten des christlichen Laien" einengen, sondern als „die gesamte sittlich-geistig-religiöse Lebensprägung" im Sinne der französischen spiritualité verstanden wissen, als „den geistlichen Vollzug der konkreten menschlichen und christlichen Existenz, ihren Vollzug also in Glaube, Liebe und Hoffnung". Die vorliegende Arbeit klammert dabei bewußt „die aus der innerkirchlichen Stellung des Laien sich ergebenden Gesinnungen und Verhaltungsweisen" aus und beschränkt sich auf die „weltzugewandte Seite" der Laienfrömmigkeit, freilich nicht nur aufgefaßt als „Laienethos" oder „Laienaszese", sondern als „wesentliches und unbedingtes Element seiner Frömmigkeit", und nur insofern kommen dann auch jeweils „die unmittelbar religiöse Gesinnung und das unmittelbar religiöse Verhalten" zur Sprache. Dadurch soll dem verhängnisvollen Dualismus zwischen Gott und Welt, zwischen Gottesdienst und Weltdienst, objektivem Werkziel und subjektivem Wirkziel entgegengewirkt und „die innere Einheitlichkeit des christlichen Lebensvollzugs herausgearbeitet werden". Es soll dabei „deutlich werden, daß der Laie, der die Arbeit an der Welt ernst nimmt, zwar eine andere, aber doch nicht eine quantitativ und qualitativ kargere Frömmigkeit leben muß als der Angehörige eines sakralen Berufes" (73/75).

Der Verfasser erreicht sein Ziel in drei großen Schritten. Zunächst verfolgt er in einem interessanten geschichtlichen Aufriß die Laienfrömmigkeit im christlichen Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit und findet „eine Fülle echter Ansätze einer weltoffenen Spiritualität" (44). Besonders die gegenwärtigen Wandlungen in Welterfahrung und Welterleben des modernen Menschen fordern eine neue christliche Antwort heraus (15/73). Der zweite Teil bietet eine theologische Grundlegung der christlichen Laienfrömmigkeit, ausgehend vom Mysterium der Schöpfung, der Sünde und des Christus, und zwar immer jeweils mit den entsprechenden gesellschaftlichen und kosmischen Bezügen (79/169). Der umfangreichste, letzte Teil wendet dann die entfalteten theologischen Grundgedanken „beispielhaft auf drei wichtige Bereiche welthafter Existenz" an (169): auf das technische Handeln, wobei eine richtige Theologie der modernen Arbeit entwickelt wird und die Grundaufgaben einer Verwirklichung christlicher Frömmigkeit in der technischen Welt aufgezeigt werden (173/211); auf die Gemeinschaft ehelicher Liebe (212/265); endlich auf die Verwaltung politischer Macht, wobei „die Firmung als Königssalbung der Demokratie" (279) gesehen und eine Frömmigkeitslehre für den Politiker unserer Tage entwickelt wird (266/299).

Aber auch von diesen konkreten Anwendungsbereichen abgesehen, findet der Seelsorger, der Jugenderzieher und Erwachsenenbildner, aber auch der einzelne inmitten dieser Welt ringende Weltchrist reiche Hinweise und Anregungen. Dieser vor allem wird sich beglückend bewußt werden, daß er nicht einer minderwertigen Berufung teilgeworden ist, gewiß einer auch mit ihren Gefährdungen, aber auch mit ihren Seligkeiten und Gnaden. Er erfährt, daß sich seine Frömmigkeit nicht in unmittelbar religiösen Akten erschöpfen darf, nicht in bloß theoretischen Erkenntnissen, sondern daß es zu „Anerkenntnissen der Wirklichkeit" kommen muß, zur „Hinordnung seines ganzen Weltdienstes auf das Christusmysterium", zur „Sichtbarmachung der Sinnwerte und zur Durchsetzung der Ordnungsgesetze in der konkreten Wirklichkeit", aber auch zur „geistlichen Einübung, zum geistlichen Vollzug und zur geistlichen Nachklärung des welthaften Handelns in der Meditation"; ja, daß er die Welt durch seinen „verantwortlichen Dienst

an der Welt ihrem Vollendungszustand durch die Geschichte hindurch entgegenführt" (300/304). Es ist nur zu hoffen, daß sich die Diskussion um dieses Buch nicht in einem Streitgespräch um „Sinn und Zweck der Ehe" (213/220) erschöpft. Wer sich in einzelne Probleme noch vertiefen will, sei auch auf das Literaturverzeichnis verwiesen.

Linz a. d. D. Ferdinand Klostermann

Weltmission

Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Von Alphons Mulders. Aus dem Niederländischen von Johannes Madey. (535.) Regensburg 1960, Verlag Friedrich Pustet. Leinen DM 36.—.

Seit die erste moderne katholische Missionsgeschichte von Schmidlin erschienen war (1925), war eine starke Anregung für die Bearbeitung der Geschichte der Ausbreitung der Kirche gegeben. Zahlreiche Wissenschaftler wurden durch die ersten tüchtigen Publikationen der Münsterer Schule zu neuem Forschen angeregt. Es ist indessen kein Geheimnis, daß die Jahre, besonders von 1933 bis nach dem zweiten Weltkrieg, gerade auch der Missionswissenschaft im deutschsprachigen Raum schweren Schaden zugefügt haben. Daß heute ein erfreulicher Wiederaufschwung festgestellt werden darf, ist ein Beweis für die Lebenskraft des Samenkornes, das 1910/11 von Schmidlin und seinen Freunden gesät wurde. Die Missionswissenschaft hat im außerdeutschen Sprachraum einen großen Aufschwung genommen.

Vorliegender Band erschien ursprünglich in niederländischer Sprache. (Besprechung in dieser Zeitschrift, Jg. 1958/2, S. 159.) Mit der Freude des Fachmannes über die hervorragende Gelehrtenarbeit war das Bedauern verbunden, daß die „Missiegeschidenis" nicht eine „Histoire des Missions catholiques" oder eine „History of Catholic Missions" oder auch eine „Missionsgeschichte" war. Es ist selbstverständlich, daß der Gelehrte der katholischen Universität Nijmegen seine Muttersprache ehren wollte und mußte, denn die Verdienste niederländischer Missionare und Wissenschaftler um das Missionswerk sind unbestreitbar. Eine Übersetzung des niederländischen Werkes war indessen von Anfang an erwünscht. Sie ist von Johannes Madey so glücklich besorgt worden, daß der Charakter einer Übersetzung vollständig schwindet. Überdies hat Professor Mulders mit Verständnis und Anteilnahme Abänderungen und Ergänzungen für die deutsche Ausgabe vorgenommen, die dem deutschsprechenden Leserkreis entgegenkommen. Der Übersetzer hat dort, wo er es für angebracht und zweckmäßig hielt, kleine Zusätze nachgetragen, die eigens gekennzeichnet wurden. Natürlich kann man auf 535 Seiten trotz aller Komprimierung des Stoffes wirklich nur ein Kompendium der Missionsgeschichte bieten. Es ist auch verständlich, daß Missionsunternehmungen im nördlichen Raum und von niederländischen Missionaren stärker herausgearbeitet werden. Jenen Aufgaben, für die das Werk geschrieben wurde, entspricht es jedoch völlig. Es bleibt der Wunsch nach einer großen, mehrbändigen Missionsgeschichte, die aber nicht wie die vorliegende, überaus flüssige, gründliche und gewissenhafte Arbeit von einem einzigen Autor bearbeitet werden könnte. — Jeder an der Missionsgeschichte Interessierte kann sich am Werk von Professor Mulders zuverlässig orientieren.

St. Gabriel/Mödling bei Wien P. Joh. Bettray S.V.D.

Mission und Liturgie. Der Kongreß von Nimwegen 1959. Herausgegeben von Johannes Hofinger. (206.) Mainz 1960, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. DM 14.80.

Die farbigen Völker erwachen. In Afrika wurden in kürzester Zeit die meisten früheren Kolonialgebiete freie Staaten. In Asien gibt es nur mehr winzige Gebiete mit Kolonialstatus. Ein überschäumender Nationalismus, der seinen Gipfelpunkt wohl noch nicht erreicht hat, droht alles Fremde hinwegzufegen. Während nun vor allem in der Wirtschaft infolge der Unterentwicklung der meisten Länder Hilfe von außen einfach notwendig ist, möchte man die christlichen Missionare möglichst schnell entbehren. Die auf Grund dieser politisch radikal geänderten Situation bedingte Umwälzung innerhalb der afro-asiatischen Völker zwingt auch die katholische Mission zu immer stärkerer Betonung jener Anliegen, derentwegen sie eigentlich unternommen wird. Die sogenannten indirekten Missionsmittel, wie Schule, soziale Tätigkeit und Liebestätigkeit, werden, man erkennt es klar, immer mehr von der öffentlichen Hand wahrgenommen. Als Missionsmittel werden sie immer stärker ausfallen, wenngleich betont werden muß, daß der Aufbau der jungen Völker ohne diese Missionsarbeit nicht möglich geworden wäre. Sicher ist, daß diese Mittel den katholischen Kräften wohl mehr und mehr aus der Hand gleiten. Deshalb braucht die Einflußnahme der Kirche auf kulturellem Gebiet durchaus nicht beendet zu sein, darf es sogar nicht. Aber diese Einflußnahme wird sich in der Zukunft nicht mehr so direkt entfalten können, sondern wird stärker über die von christlichem Geist geformten Massen in die Bereiche des menschlichen Lebens ausstrahlen müssen.

Es bleibt die Besinnung auf das Wesentliche, vor allem auf die Liturgie und die Wortverkündigung. Hinzu kommt ein anderes. Die liturgische Bewegung hat sich in Europa stärker durchgesetzt. Mindestens ist die Erkenntnis selbstverständlich geworden, daß eine Vertiefung des religiösen Lebens ohne intensive Inanspruchnahme der Möglichkeiten kirchlich-liturgischen Lebens im weitesten Sinn nicht gedacht werden kann. Diese seit Jahrzehnten aufgebrochenen und mehr und mehr praktizierten Kenntnisse schlagen ihre Wellen natürlich auch in die Missionsländer hinein. Hier treffen sie auf eine Fülle neuer geistiger Welten, die von der Kirche nur in echter Anpassung rezipiert werden können. Schon die alte Geschichte des Christentums zeigt die Notwendigkeit der Anpassung, wobei es in der Christianisierung Europas nach der glücklich vollzogenen Einschmelzung des griechisch-römischen Kulturraumes in die Kirche immer um die Begegnung der Kirche mit kulturell und zivilisatorisch niedriger stehenden Völkern ging. Die Kirche hat sich ihnen angepaßt, nicht, ohne wesentliche Elemente der damals jungen, aufstrebenden Völker in Liturgie, Recht und Theologie aufzunehmen. In der Neuzeit trat die so bereicherte Kirche in die Begegnung mit ganz und gar verschiedenen Kulturen ein. Alle Stufen, von den Sammlern und Jägern bis zur erlesensten Verfeinerung menschlicher Entwicklung in den Hochkulturen Asiens, sollten nun in die Kirche aufgenommen werden. Keine dieser Kulturen ist gewillt, auf ihre Eigenart, auch in religiöser Hinsicht, zu verzichten. Sie sollen es auch nicht, will doch die Kirche alle echt menschlichen Werte in sich aufnehmen, wie Pius XII. einmal sagt. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß die Liturgie der Kirche diesen Völkern nicht aus ihrem vertrauten Kulturgut gegeben wird, sondern in der westlich geformten Art, und zwar gerade in jenen Dingen, in denen die Völker möglichst aus ihrer Eigenart leben wollen. Hier liegt das Grundanliegen liturgischer Neuerungen in den Missionsländern.

Diese Situation bildet den Hintergrund für die Referate der Tagung von Nimwegen (siehe die komprimierte Darstellung dieser Referate in dieser Zeitschrift, Jg. 1960/2, S. 124). In allen großen Missionsgebieten wird die Dringlichkeit der liturgischen Erneuerung verspürt. Es geht dabei nicht um eine radikale Neuschöpfung der Liturgie in den einzelnen Ländern. Die römische Meßfeier, die römische Sakramentenspendung usw. sollen durchaus gewahrt bleiben. Es geht vielmehr um sekundäre Anliegen: Anpassung in der Sprache, Aufnahme brauchbarer Riten der einzelnen Völker in Messe, Sakramentenspendung, Weihungen und Segnungen des Rituales. Ziel dieser Bestrebungen ist die immer stärkere Befruchtung des Frömmigkeitslebens der Christen durch die Liturgie, durch die in ihr vorgegebenen oder zu restaurierenden Möglichkeiten der aktiven Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Geschehen zum Zwecke der Verwurzelung der Kirche innerhalb der neuen Volksgruppen und in den Herzen der einzelnen Gläubigen. Diese Anliegen werden in den grundsätzlichen und praktischen Referaten der Nimwegener Tagung, auch zur Anregung liturgischen Lebens und liturgischer Frömmigkeit in den altchristlichen Ländern, dringend sichtbar. Die vorgelegte Arbeit erfüllt somit nicht nur an der Mission einen Dienst, sondern auch an der Heimat, womit einmal mehr die enge Verbindung von Heimat und Mission aufgewiesen wird.

St. Gabriel/Mödling bei Wien P. Joh. Bettray S.V.D.

Weltkirche und Weltreligionen. Die religiöse Lage der Menschheit. Von Johannes Beckmann. (Herder-Bücherei, Bd. 81.) (197.) Mit 4 Karten. Freiburg-Basel-Wien 1960, Herder. Kart. DM 2.20, sfr 2.55, S 15.—.

Der bekannte Herausgeber der „Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft" und Verfasser namhafter missiologischer Werke hat diese für breite Volkskreise gedachte Publikation fertiggestellt, die nach Inhalt, Aufmachung und Preis ihrem Zweck vollkommen entspricht.

Im ersten Teil wird die religiöse Lage der Menschheit außerhalb des Christentums dargestellt; jedoch nicht statisch, als Wiedergabe der religiösen Lehren der einzelnen Systeme, sondern dynamisch, insoferne diese Systeme unter dem Einfluß des Christentums, der westlichen Kultur und Zivilisation eine Regeneration aufweisen, die man wohl kaum erwartete und vielleicht auch nicht gewünscht hat, um so mehr, als sich fast immer mit dieser Erneuerung ein missionarischer Aufbruch verbindet. Auf den ersten Blick mag das den christlichen Beschauer mit Besorgnis erfüllen. Im großen Plan der Vorsehung könnte dieser Tatsache jedoch allergrößte Bedeutung zukommen. Ganz gleich, ob es sich um hinduistische, buddhistische oder islamitische Erneuerung handelt, um religiöse Bewegungen in Japan oder im Bereich der Naturreligionen. Sie wurden angeregt durch das Christentum und müssen von hier aus auch in bestimmten Lehren und Erscheinungen positiv gewertet werden. Der unwiderstehliche Einfluß des Christentums wirkt wie ein Sauerteig in diesen Religionssystemen, auch wenn diese sich unter dem Zwang wahrscheinlich vorübergehender nationalistischer Wellen gegen das Christentum stellen.

Dieses vorausgesetzt, ist es leichter, den zweiten, größeren Teil der mit reichstem Material gefüllten Arbeit zu lesen. Es ist ja kein Geheimnis, daß das zahlenmäßige Wachstum der Kirche im wichtigsten Kontinent der Erde, in Asien, minimal ist und daß in der geschichtlichen Entwicklung dieses Christentums nicht nur Helden und Heilige, nicht nur ergreifende Geschehnisse zu finden sind. Aber gerade für die auf jede Illusion verzichtende Darstellung muß der Leser dankbar sein. Sie wird in ihm das Bewußtsein der menschlichen Seite der Kirche zwar wachsen lassen, dafür aber auch die eigene Verantwortung spürbarer machen.

Mit einem gedrängten Hinweis auf die missionarisch-praktischen und religions-theologischen Erkenntnisse schließt Beckmann das gediegene Bändchen ab. Der große Vorteil der Arbeit, der ihr einen zahlreichen Leserkreis sichern wird, ist die gleich gute wie reiche Berufung auf einzelne Tatsachen, aus denen vorgelegte Erkenntnisse und Überlegungen illustriert oder abgeleitet werden. Dadurch wird die Sprödigkeit des an sich nicht leichten Stoffes angenehm aufgelockert und die Lektüre fesselnd.

St. Gabriel/Mödling bei Wien P. Joh. Bettray S.V.D.

Christus an der Chinesischen Mauer. Von François Houang. Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Hermann Affolter. (132.) Luzern 1959, Verlag Räber & Cie. Kart. sfr/DM 7.80.

Das Buch mit dem etwas unbestimmten Titel (das französische Original „Die chinesische Seele und das Christentum" drückt den vielseitigen Inhalt besser aus) gibt fünf Vorträge wieder, die der Verfasser, ein Oratorianerpriester, an verschiedenen Orten, in Paris und in Deutschland, gehalten hat. Der Verfasser ist dazu sehr geeignet: sein Vater war Anhänger Konfutses, seine Mutter Buddhistin. Er studierte in Peking, Lyon und Paris und trat 1949 zum Katholizismus über. 1952 empfing er die Priesterweihe, nachdem er vorher an der Sorbonne sich den Doktorhut geholt hatte.

In großen Zügen führt der Verfasser uns die religiöse Entwicklung Chinas vor Augen, die Religion der Frühzeit und die drei religiösen Strömungen des klassischen China. Der zweite Vortrag schildert die beiden Berührungen des Christentums mit China durch die Jesuiten im 16. Jahrhundert und den Einzug der Europäer im 19. Jahrhundert. Er gibt die Gründe an, warum es zu keiner Bekehrung kam: im ersten Fall die Ablehnung des Konfutse- und des Ahnenkultes durch Rom, im zweiten Fall, „weil die Missionäre nur gleichzeitig mit dem Opium und unter dem Schutz der Kanonen in China einzudringen vermochten". Endlich bringt er die Forderungen und Bitten der chinesischen Katholiken an die europäischen vor. Der dritte Vortrag behandelt die katholische Kirche und die chinesische Kultur, und in den beiden letzten zeigt er an zwei praktischen Beispielen, an der Demut und an der Nächstenliebe, wie diese beiden Begriffe dem Christen und dem Chinesen gemeinsam sind und doch verschieden aufgefaßt werden.

Da wir Europäer über China oft wirklich sehr wenig wissen, müssen wir dem Autor dankbar sein für die Einblicke, die er uns gibt; freilich muß er mit vielen Vereinfachungen arbeiten, was bei der Fülle des Stoffes nicht zu verwundern ist. Nichtchinesen, zum Beispiel erfahrene Missionäre, die viele Jahre in China gearbeitet haben, werden manches anders sehen und würden auch auf manche Vorwürfe rechtfertigende Antworten geben können, zum Beispiel, daß man die asiatischen Kirchen allzuoft als bloße Anhängsel der abendländischen Kirche anschaue, warum man nicht von einer echten chinesischen Kirche sprechen konnte und dergleichen. Man muß wohl die geschichtlichen Zeitverhältnisse mehr berücksichtigen, ebenso den chinesischen Charakter, wenn zum Beispiel Rom etwas langsam voranging in der Ernennung einheimischer Bischöfe. Die europäischen Bischöfe hatten ungleich mehr Ansehen, auch bei den eigenen Priestern, konnten auch ungleich mehr materielle Mittel beschaffen und dergleichen.

Linz a. d. D. Adolf Buder S. J.

21 Jahre bei den Kannibalen. Von André Dupeyrat. Aus dem Französischen von Adolf Heine-Geldern. (176.) 12 S. Bilder. Wien-München 1960, Verlag Herold. Leinen S 69.—.

Es braucht starke Nerven, um diese ungeschminkten Schilderungen nur zu lesen. Was für Nerven muß erst das Leben und Arbeiten unter den Steinzeitmenschen, den Papuas auf Neuguinea, erfordern. Das Buch gibt einen anschaulichen Erlebnisbericht davon. Wir bekommen daraus nicht nur einen Einblick in das Denken und Leben der Eingeborenen, sondern auch in die Art, wie die heutige Mission sich bemüht, das Gute im Volkstum der verschiedenen Stämme, vor allem die Sprache, zu erhalten.

Linz a. d. D. Igo Mayr S. J.

Katechetik

Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Referate und Ergebnisse der internationalen Studienwoche über Missionskatechese

in Eichstätt. Herausgegeben von P. Johannes Hofinger S. J. (368.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. Kart. DM 19.80.

Im Juli 1960 wurde in Eichstätt eine internationale Studienwoche über Missionskatechese abgehalten, an der sich aus 70 Ländern 60 Missionsbischöfe und 160 Fachleute beteiligten. Am Beginn des Berichtes steht das katechetische Programm. Wertvoll sind die Situationsberichte der Missionäre über Grundlagen, Methode, Schwierigkeiten und Wünsche der katechetischen Lehrverkündigung. Aus dem Heimatland sprachen führende Katechetiker. Der Vorsitzende des Katechetenvereines München, Dr. Hubert Fischer, sprach über die Erfahrungen beim Ausarbeiten neuer Katechismen und Religionsbüchlein in Europa. Der Katechismus soll und muß gottnahe, christnahe, kirchennahe, kindernahe, lebensnahe und zeitnahe sein (156). Es sind zwei Religionsbüchlein geplant: eines für die beiden ersten Schuljahre, das zweite für das 3. und 4. Schuljahr, das sich in drei Teile gliedert: A. T., N. T. und sakramentales Leben; hiebei nehmen die Sakramente der Buße und des Altares den größten Raum sein. Der Bischofkoadjutor von Straßburg, Léon Eichinger, referierte über die Vorteile und die Notwendigkeit einer biblischen Katechese und deren pädagogische Voraussetzungen (154 ff.).

Im Referat „Das Werden der neuen katechetischen Methode" führte der Verfasser des Deutschen Einheitskatechismus, Dr. Klemens Tilmann, über die frühchristliche Katechese und die Katechese des Mittelalters zur Katechese der Pflichtschule. Die Erneuerung beginnt mit den Formalstufen der Münchener Methode und der Arbeitsmethode; ihnen folgt die materialkerygmatische Erneuerung. „Das Wichtigste der Katechese ist nicht die Methode, sondern der Inhalt, die frohe Botschaft, das Kerygma" (103).

Das Interesse an der Heiligen Schrift und an der Liturgie bedingte die Erneuerungsbewegung. Es geht in der Katechese nicht vor allem um Erklärungen von Formeln, um die Vermittlung einer heiligen Wirklichkeit an die Kinder; sie ist nicht eine Sammlung einzelner Tatsachen, sondern ein lebendiger Organismus, dessen Mitte Christus ist. Es ist ein Ereignis, das Gott begonnen hat, dessen lebendiger Kern Leben, Sterben und Verherrlichung Christi sind. Die Form der Offenbarung ist ein anschauliches Ereignis. Während der Katechet spricht, wirkt Christus. So galt es, den Stoff für die Katechismus-Katechese neu zu erkennen. Schwerpunkt und Ziel ist das Reich Gottes, Mittler und Mittelpunkt ist Christus, Lebensraum die Kirche. Hiebei mußten einzelne Stoffgebiete neu durchdacht werden (104 ff.).

Für die Methodenbewegung ist von besonderer Bedeutung das Referat des Schriftleiters der „Katechetischen Blätter", Dr. Josef Goldbrunner: „Katechetische Methode im Dienste des Kerygma" (122 ff.). Er bespricht zuerst die Methode ohne Kerygma. Früher war der R.-U. oft nur ein Einlernen von Katechismusfragen; das ist nicht verbunden im Inneren des Menschen, ist leeres Wissen, nicht echter Glaube (122). Religiöse Methode will den Menschen erreichen, ihn religiös machen, so daß seine Religion nicht nur eine Form, sondern Leben ist (123). Die Münchener Methode wurde oft nicht richtig angewendet; man war zufrieden, wenn die Kinder recht viel zu tun hatten und wenn man diese Methode auf alle religiöse Themen anwandte. Goldbrunner sagt, es war wie die Mahnung Jesu an Martha in Bethanien: „Du kümmerst dich um viele Dinge" (123), aber Jesus fuhr fort: „Eines nur ist notwendig. Maria hat den besten Teil erwählt" (124). Das Herz ruft nach mehr als nach Lehrsätzen, nach einer Botschaft von Gott. Die Botschaft will Leben wecken, einladen, rufen. Die Schwester Methode rief von selbst nach ihrer jüngeren Schwester, dem Kerygma (124). Im 2. Teil legt der Referent dar, wie man die Formalstufen nicht aufgeben, aber sie kerygmatisch durchleuchten muß. — 1. Die „Botschaft". Der Katechet verkündet sie als Wort Gottes; also ein Bericht über Reden Jesu, eine Lehre der Kirche über christliches Leben, eine Darstellung aus der Liturgie. Das kann nicht mit dem Arbeitsprinzip erarbeitet werden; es muß berichtet und gehört werden (126). Das ist Darbietung und Vertiefung. — 2. Der „Empfänger". Die Botschaft soll der Seele zugewendet werden, die Seele aufschließen, erwärmen, das Interesse für sie wecken. Die Stufe der Anknüpfung und Vertiefung (126). — 3. „Veränderung" soll die Botschaft in dem Empfänger hervorrufen. Er soll hinhorchen auf das eigene Herz (130). Das wird wohl bei Kindern in Industrieorten und Städten sehr schwierig sein. Aber angestrebt soll es immer werden. Hiezu ist notwendig, was der Punkt 4 verlangt. Der „Sender" soll ein vom Kerygma erzeugtes Glaubensleben haben; er soll Medium der Gnade sein (131). Hiebei werden aber leider oft dem Katecheten die Fülle seiner Seelsorgsarbeiten und die Motorisierung hinderlich sein; denn sie erzeugen Hast und Flüchtigkeit.

Freudig stimme ich den Schlußworten des Referenten zu: „Die Methode dient, wenn alle Formalstufen vom Kerygma durchwirkt sind" (133).

Stift St. Florian Dr. Josef Hollnsteiner

Reich Gottes. Auswahlbibel für katholische Schüler. Herausgegeben vom Ordinariat der Diözese Rottenburg. (391.) Leinen DM 5.80. — Dazu: Einführung für Katecheten von Eleonore Beck und Gabriele Miller. (48.) Kart. DM 1.20. München 1960, Kösel-Verlag.

„Reich Gottes nach den Urkunden der Heiligen Schrift" wurde in dieser Zeitschrift (1958, II, S. 149 f.) bereits von einem Exegeten ausführlich besprochen. Als „Auswahlbibel für katholische Schüler" wurde nun die Arbeit ungenannter Autoren in der Diözese Rottenburg offiziell als Schulbuch eingeführt. Das Leitthema bildet der zentrale Begriff der Heilsgeschichte „Reich Gottes", der auch der Anlage des deutschen Einheitskatechismus zugrunde liegt. Die einzelnen Stücke sind weitgehend eine wörtliche Wiedergabe des übersetzten Urtextes. Um den wörtlichen vom nacherzählenden Text zu unterscheiden, wurden zweierlei Schrifttypen verwendet. Kursiv gedruckte Zwischentexte weisen auf profangeschichtliche Zusammenhänge hin und bieten kurze theologische Erklärungen, wo solche notwendig sind. Ein Anhang enthält ein Verzeichnis der Bücher der Heiligen Schrift, biblische Münzen und Maße, eine heilsgeschichtliche Zeittafel und ein kleines Lexikon zur Schulbibel, das die wichtigsten Namen kurz erklärt. Dazu kommen ein Inhaltsverzeichnis, 8 zum Teil farbige Karten und 30 Fotos. Die 43 Holzschnitte von Walter Habdank, die den Text illustrieren, sind nicht alle von gleicher Ausdruckskraft und werden wohl verschieden beurteilt.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Christus — die Wahrheit. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht. (Mittelstufe der höheren Schulen). Von Alfred Läpple-Fritz Bauer. (208.) 65 Bilder und Karten. München 1960, Kösel-Verlag. Halbleinen DM 7.20.

Es ist sicher nicht leicht, ein Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht herauszugeben, das allgemeine Zustimmung findet. Man denke nur an den österreichischen Katechismus, dessen Entwurf immer wieder umgearbeitet und verbessert werden muß. Ein Lehrbuch soll auch ein gutes Arbeitsbuch für die Schüler sein. Gerade diese Forderung scheint mir in diesem Fall berücksichtigt worden zu sein. Vorteile: Klare Übersicht, leicht faßliche Form, wertvolle historische Landkarten auf der ersten und letzten Umschlagseite, sehr gelungene und seltene Photokopien, reichliches historisches Quellenmaterial, Berücksichtigung der neuesten wissenschaftlichen Forschungen und Ergebnisse. Zu den besten Abschnitten zählen: Das Gottesbild im Alten Testament, Bibel und Archäologie und die Einführung in das Alte und Neue Testament. Die „Überlegungen" nach den einzelnen Teilen erleichtern das Einprägen des Stoffes und sollten auch im zweiten Teil des Buches nicht fehlen.

Das Buch wird auch dem Religionslehrer an österreichischen Mittelschulen in der 4. und 5. Klasse wertvolle Anregungen und Hinweise geben.

Linz a. d. D. Rel.-Prof. Franz Steiner

Katholische Kirchengeschichte. Von Benedikt Appel. Völlig neu bearbeitet von Josef Fuchs. (176.) 38 Bilder. München 1960, Kösel-Verlag. Kart. mit Leinenrücken DM 4.80.

Man macht als Religionslehrer immer wieder die Erfahrung, daß die Stunden, welche für die Kirchengeschichte zur Verfügung stehen, nicht hinreichen, um den umfangreichen Stoff den Schülern nahezubringen. Das vorliegende Lehrbuch versucht, in kirchengeschichtlichen Zeit- und Lebensbildern einen Überblick zu geben, indem es besonders markante Persönlichkeiten in den Mittelpunkt der Ereignisse stellt und alles Unwesentliche wegläßt. Wertvoll sind nach jedem Abschnitt die Fragen, Überlegungen und Aufgaben für den Schüler sowie die Zusammenfassung zeitlicher Abfolgen nach größeren Abschnitten.

Religionslehrer an österreichischen Mädchenmittelschulen, an denen laut Lehrplan die Kirchengeschichte nicht systematisch durchgenommen werden muß, werden dieses Buch gerne benützen. Besonders geeignet ist es für den kirchengeschichtlichen Unterricht an den Hauptschulen.

Linz a. d. D. Rel.-Prof. Franz Steiner

Jugendkatechesen für die Berufsschulen. Von Johann N. Pemsel. Dritter Band: Die Welt. Erster Teil: Aufbruch ins Leben. (316.) Kart. DM 11.—, Leinen DM 13.50. — Zweiter Teil: Aufgaben in der Gemeinschaft. (400.) Kart. DM 13.50, Leinen DM 16.—. Regensburg 1960, Verlag Friedrich Pustet.

Nun ist auch der Abschlußband, der Stoffülle wegen als Doppelband, der „Jugendkatechesen" erschienen. Auch aus diesem Doppelband spricht die reiche Erfahrung des Jugendseelsorgers und Katecheten und vor allem das tiefe Verantwortungsbewußtsein für die Jugend und die Reichgottesarbeit überhaupt.

Enttäuscht wird, wer einfach fertige Stundenbilder sucht. Das Werk verlangt vermehrte persönliche Arbeit, Durchdenken und Auswählen (vgl. das Vorwort, S. 9). Eine richtige Katechese kann sicher auch nur auf solche Weise erarbeitet werden. Gerade für die Berufsschulkatechese muß immer wieder betont werden (S. 10 des 1. Teiles!), daß der Seelsorger nicht nur bringen darf, „was sie gerne wollen", sondern „was sie brauchen". Wegen der oft geringen Aufnahmebereitschaft der Lehrlinge — in Österreich ist mit wenigen lokalen Ausnahmen der Religionsunterricht an diesen Schultypen bisher rechtlich immer noch nur eine freie Arbeitsgemeinschaft — ist man sonst nur zu oft versucht, nach der Seite des geringeren Widerstandes auszuweichen, also nur die leichtesten, als interessant empfundenen Kapitel hervorzuheben.

Zum ersten Teil möchte ich als Wünsche anmelden: Den Gottesbeweis „e vita" (S. 69) würde ich nicht so formulieren. Es könnte theoretisch sein, daß man Leben aus anorganischen Stoffen entwickeln könnte. Deswegen bliebe der Gottesbeweis natürlich bestehen, nur müßte er dementsprechend dargestellt werden. Warum sollte Gott nicht die leblose Materie mit der Möglichkeit, unter gewissen Bedingungen oder auch zu bestimmten Zeiten Organismen hervorzubringen, geschaffen haben? Schließlich stehen auch die katholischen Naturwissenschaftler in unserer Zeit zum weitaus größten Teil auf dem Boden der Entwicklungstheorie; sie verlangt natürlich genauso nach dem fortdauernden Schöpfungswillen Gottes. Der Schritt vom Anorganischen zum Organischen müßte nicht notwendig als unter einem ganz anderen Gesetz stehend empfunden werden. Bei dem Kapitel „Das Böse und das Leid der Menschen vor dem Gott der Liebe" (S. 147 ff.) würde ich stärker hervorheben, daß man die Welt nie unter dem Gesichtspunkt betrachten darf, als wäre der einzelne Mensch oder auch die Menschheit insgesamt Endziel des Geschaffenen, sondern daß nur Gott dieses Ziel sein kann und deshalb auch das allerdings nie ohne eigene schwere Schuld des einzelnen Menschen erfolgende Scheitern in der Sünde im großen Plan eingeordnet und für das Endziel sinnvoll sein kann. Nur müßte dann ebenso betont werden, daß wir kein Recht haben, auch nur für einen Menschen dieses Scheitern als endgültig geschehen anzunehmen.

Im zweiten Teil liegt eine solche Fülle von sorgfältig erarbeitetem Material für die sozialen Fragen vor, daß man dem Verfasser nur herzlich Dank sagen kann. Es ist Sache des einzelnen Katecheten, zu erspüren, wie weit die geistige Fähigkeit und Bereitschaft seiner jungen Zuhörer für diese Fragen reicht. Es ist allerdings Tatsache, daß der Katechet seiner Aufgabe nicht vollkommen nachkommt, wenn er seinen Schülern und Schülerinnen nicht auch in diesen Fragen eine klare Sicht und die richtigen Grundsätze zu vermitteln sucht.

Linz a. d. D. Dr. Josef Wilhelm Binder

Biographisches

St. Severin. Der Heilige zwischen Ost und West. Von Klemens Kramert-Ernst Karl Winter. I. (235.) 8 Bildtafeln. — II. **Studien zum Severins-Problem.** Von Ernst Karl Winter. (456.) 8 Bildtafeln und 2 Karten. Klosterneuburg 1958/59, Bernina-Verlag. Beide Bände brosch. S 180.—.

In der „Vita Severini" des Eugippius aus dem Jahre 511 besitzen wir eine der kostbarsten literarischen Geschichtsquellen, die nicht nur eine Rekonstruktion der historischen Situation an der österreichischen Donau in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts wenigstens teilweise ermöglicht, sondern auch mit einer einzigartigen Persönlichkeit der spätrömischen Ära bekanntmacht.

Die vorliegende Publikation über den heiligen Severin verdankt ihre Entstehung einer eigenartigen Fügung. Der Pfarrer von Heiligenstadt bei Wien, Klemens Kramert, stieß bei der Untersuchung des Bodens der romanischen Jakobskirche auf ein leeres Grab, das von den herbeigerufenen Archäologen einwandfrei als spätrömisch datiert wurde. Die jahrhundertelange Tradition, die Favianis, den Sterbeort Severins, mit Heiligenstadt identifizierte, und die aus der „Vita" bekannte Tatsache, daß Severins Leichnam sechs Jahre nach der provisorischen Beisetzung von der aus Ufernorikum abziehenden Mönchsgemeinde nach Italien übergeführt wurde, so daß für Favianis der Kult des leeren Severinusgrabes anzunehmen ist, legten es zwingend nahe, die vom Wiener Altertumsforscher Friedrich Kenner 1880 vertretene Hypothese, daß Favianis nicht mit Heiligenstadt, sondern mit Mautern gleichzusetzen sei, einer sorgfältigen Überprüfung zu unterziehen, wenngleich diese letztere Kombination von der jüngeren Fachwelt längst zu einem „Dogma" erhoben worden war.

Als der bekannte Wiener Soziologe und Historiker Dr. Ernst Karl Winter in New York, wohin er als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus und profilierter Österreicher 1938 emigriert war, die Nachricht von der aufsehenerregenden Entdeckung in Heiligenstadt erhielt, kam er nach Wien zurück, um in Vorträgen und Veröffentlichungen in Zeitschriften und Mit-

teilungsblättern sein durch viele Jahre erarbeitetes Quellen- und textkritisches Material zum Severinsproblem vorzulegen, das eine Revision der Kennerschen Hypothese geradezu forderte. Da er jedoch mit seiner Problemstellung bei den „beati possidentes" auf keinerlei Verständnis stieß, entschloß er sich, trotz der enormen Schwierigkeiten, die ihm von gewissen Seiten gemacht wurden, seine Forschungsergebnisse zu publizieren. Dabei ging es ihm, wie er in dem vorliegenden, großangelegten Werk mehrmals ausdrücklich betont, keineswegs darum, dem „Favianis-Mautern-Dogma" ein „Favianis-Heiligenstadt-Dogma" in sturer Eigenwilligkeit und aus purer Lust am Gelehrtenstreit entgegenzusetzen. Die Publikation verfolgt vielmehr den Zweck, die Fachhistoriker auf völlig neue Gesichtspunkte der Severinsforschung hinzulenken: Die historische Wahrheit bedürfe zu ihrer Auffindung und Festigung einer stets neuen, den Fortschritten der modernen Quellen- und Textkritik entsprechenden Revision. Dieser dringende Appell, doch nicht immer wieder veraltete Lehrmeinungen abzuschreiben, sondern sich unter Zuhilfenahme letzter Erkenntnisse um eine echte Wahrheitsfindung zu bemühen, charakterisiert weithin das Werk Winters.

Der erste Band wird als eine Frucht der „Arbeitsgemeinschaft St. Severin in der Pfarre Heiligenstadt" bezeichnet. Er gliedert sich in drei Teile. Im ersten, archäologischen Teil schildert Pfarrer Kramert, wie es zu den Ausgrabungen in der Jakobskirche kam und welche Stellungnahme von den herbeigerufenen Fachgelehrten an Ort und Stelle abgegeben wurde. Wenn in diesem „Grabungstagebuch" Namen aufscheinen, die nicht der Fachwelt angehören, so ist dies keineswegs als Mangel zu werten, sondern zeugt eher für die Genauigkeit der Eintragungen. Eindrucksvoll ist der Hinweis des Verfassers Klemens Kramert, daß ihn bei der zufälligen Auffindung des Grabes und bei der wissenschaftlichen Auswertung dieses Fundes niemals der Gedanke geleitet hätte, in Heiligenstadt einen Severinskult einzuführen bzw. zu fördern; vielmehr hätte er beschlossen gehabt, den an dieser Pfarre seit langem bestehenden Kult allmählich abzubauen. Auch jetzt, wo viele Gründe für die Möglichkeit des provisorischen Severinsgrabes sprechen, leite ihn die Absicht, der Wahrheit und nur der Wahrheit zu dienen.

Dem archäologischen Teil mit dem Grabungsbericht von Kramert folgt als zweiter Teil des ersten Bandes der lateinische Text der „Vita Severini" des Eugippius in der Ausgabe von Theodor Mommsen, außerdem eine deutsche Übersetzung sowie ein ausführlicher Kommentar und Index. Die Übersetzung gibt die Gedankenführung der „Vita" in gut lesbarer Form wieder, ohne daß dabei den Worten Gewalt angetan wird. Die Satzkonstruktion des Originals ist daher oft aufgelöst und untergeteilt.

Im dritten Teil wird ein überaus anschauliches Gesamtbild des „Heiligen zwischen Ost und West" entworfen. Zunächst erörtert E. K. Winter, der für diesen Teil allein als Verfasser zeichnet, die Geschichtsquellen für das Leben Severins in ihren literarischen, archäologischen und legendären Elementen, dann wird der Mensch Severin in seiner religiösen und politischen Substanz gezeichnet. Schließlich werden wir in das Land geführt, das diesen Menschen geheimnisvoll anzog und das er liebte, das ihn zu einer säkularen Erscheinung formte und ihn schließlich doch verlor.

Die wissenschaftliche Begründung für die in diesem dritten Teil vertretenen Thesen bringt dann der großangelegte zweite Band des Werkes mit dem Titel „Studien zum Severinsproblem". In zwölf Abschnitten setzt hier Winter den Fachhistorikern ein unerhört reiches wissenschaftliches Material vor, das bisher noch nicht gesehen und beachtet wurde und deshalb eine Neuorientierung bei der Behandlung des ganzen Fragenkomplexes fordert.

Winter setzt sich im ersten Abschnitt mit der Textkritik der Eugippius-Handschriften, die er in vier Klassen einteilt, auseinander und weist auf die Notwendigkeit hin, mit Textmanipulationen zu rechnen, zumal die „Vita" in der Rivalität zwischen Salzburg und Passau — man denke nur an die Pilgrimschen Fälschungen — als Beleg zweifellos herangezogen wurde. Für Winters spekulative Geschichtsbetrachtung typisch ist der zweite Abschnitt, in dem er die Frage nach der Echtheit der Tacitäischen Autorschaft der „Germania" aufwirft (Handschriften existieren erst seit der Renaissance) und die Möglichkeit in Erwägung zieht, daß die nationale Ideologie der Humanistenzeit der Realität des katholischen Genius Severin auf römischem Boden einen Mythos der germanischen Rasse entgegenstellt, wie man ja tatsächlich die Bedeutung Severins aus nationalen Gründen immer wieder abzuschwächen versuchte. Beide Schriften, die „Germania" des Tacitus und die „Vita Severini" des Eugippius, bestehen „zufällig" aus 46 Kapiteln. Nach diesen hochinteressanten textkritischen Untersuchungen geht der Verfasser im dritten Abschnitt auf den historischen Severin ein, behandelt dessen Herkunft, die möglichen Aufenthalte und die Zeitgenossen, um dann in einer sehr übersichtlichen und genauen Zeittafel, die von 375 bis 612 reicht, die Abfolge der Ereignisse während der Völkerwanderungsepoche zu geben.

Der vierte Abschnitt ist der heftig diskutierten Streitfrage gewidmet: „Wo lag Favianis?" Hier staunt man über die Versiertheit des Forschers in allen einschlägigen Fragen. Alle Einwände der Gegenseite werden der Reihe nach „zerlegt", so daß man schließlich Winter recht geben muß, wenn er schreibt: „Keiner der für Mautern angeführten Gründe ist stichhältig. Man wundert sich im Grunde heute, wie fadenscheinig sie sein durften, um doch allgemein Anklang zu finden. Die Hypothese Favianis-Mautern war ein Fehlweg der Geschichtswissenschaft in Österreich. Keine Ergänzung der Epigonen hat ihn in die Hauptstraße zurückgeführt. Man kann diese Sackgasse nur vollkommen aufgeben, um sich mit Zivilcourage durch das freie Gelände zu dem Punkt durchzuschlagen, wo eine weitaus fruchtbarere Grundauffassung, die Beziehung von Favianis zum Wiener Raum, . . . seinerzeit leichtfertig preisgegeben worden ist." Der fünfte Abschnitt befaßt sich mit den mystischen Phänomenen im Leben Severins. Wenn der Verfasser auch versucht, verschiedene Wunderberichte der „Vita" aus ihren strukturellen Voraussetzungen „natürlich" zu erklären, so spricht er keineswegs dem Rationalismus das Wort, sondern verweist als überzeugter Katholik immer wieder darauf, daß elementare Daseinsäußerungen einer „übernatürlichen" Ordnung zum „exemplarischen Typus" des Heiligen gehören. Im Zusammenhang mit diesem Abschnitt werden die vier Translationes des heiligen Severin und schließlich sein Kult ausführlich behandelt. Die folgenden Abschnitte 6 bis 12 spannen einen weiten Bogen von der „Ecclesia Favianensis" Pilgrims über die babenbergische Severinstradition, den Severinskult in Sievering und Heiligenstadt, wobei ein eigenes Kapitel den barocken Historiographen gewidmet ist, bis zum ökumenischen Severin am Hudson.

Den Abschluß des Werkes bildet ein „Nachwort", in dem der Verfasser mit allen jenen „Wissenschaftlern" abrechnet, die jede andere Meinung, mag sie noch so exakt nach neuesten Forschungen erstellt sein, prinzipiell ablehnen und damit den Grundsatz der freien Forschung verleugnen. Winters bittere Erfahrungen bei österreichischen Historikern rechtfertigen die leidenschaftliche Anklage gegen die „Hybris des Spezialistentums" und die „Diktatur der Fachleute", die sich untereinander eine „Infallibilität" zubilligen, die jede notwendige Korrektur einer „herrschenden Lehrmeinung" von vornherein unmöglich macht. Nicht zuletzt war es dieser aufreibende Kampf, der Winters Kräfte frühzeitig verbrauchte, so daß er bei der letzten Fahnenkorrektur des erschütternden Nachwortes am 4. Februar 1959 einem Gehirnschlag erlag.

Die überragende Leistung E. K. Winters auf dem Gebiet der Severinsforschung kann nicht mehr länger verschwiegen oder weggeleugnet werden. Jeder österreichische Historiker muß dieses bisher umfassendste und mit unübertrefflicher Fachkenntnis geschriebene Werk über Severin und seine Zeit kennen und zitieren. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß auch für den Seelsorger das Studium und die Lektüre dieses Werkes einen reichen Gewinn bedeutet. Die Zusammenfassung des Themas „Der Heilige zwischen Ost und West" im zweiten Band, Seite 375—385, bietet vor allem dem Prediger im kirchlichen Raum oder dem Vortragenden im Bildungswerk eine Fülle von wissenschaftlich fundierten Gedanken und Formulierungen, durch deren lebensnahe Auswertung der große Patron und Apostel Österreichs der Vergessenheit entrissen und dem Volke wieder zurückgegeben werden kann.

Linz a. d. D. Dr. Eberhard Marckhgott

Zwischen Spätmittelalter und Reformationszeit. Der steirische Pfarrer Dr. Jakob Radkersburger, Hofkaplan Kaiser Maximilians I. (1479—1540). Von Karl Eder. (94.) Mit 5 Bildtafeln. Innsbruck 1960, Universitätsverlag Wagner. Kart. S 84.—, geb. S 98.—.

Der am 1. Mai 1961 verstorbene Verfasser, der in Oberösterreich auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte Vorzügliches geleistet hat, ist auch in der Steiermark diesem Forschungsgebiete treu geblieben. Dies beweist unter anderem vorliegende Schrift. Eder geht aus von dem schönen, künstlerisch wertvollen Grabstein Radkersburgers in der Kirche zu Straßgang bei Graz („Programmstein"). Er führt uns im engen Zusammenhang mit der Zeitgeschichte Leben und Wirken dieses hochgebildeten Priesters, der auch Hofkaplan Kaiser Maximilians I. und König Ferdinands war, als Pfarrer von Straßgang, Trofaiach und Pettau in der Steiermark vor Augen. Sein Wirken (1499—1540) fällt zum größten Teil in die sturmbewegte Zeit der Reformation. „Seine kirchliche Einstellung trägt vor und nach der Reformation alle Merkmale eindeutig katholischer Gesinnung", betont der Autor (S. 79). Auch zu größeren Aufgaben wird Radkersburger herangezogen. Im Jahre 1528 wird er Kommissär bei der Visitation im Lande unter der Enns. 1530 ist er Pönitential-Kommissär für die Wiedertäufer in der Steiermark. In beiden Fällen bewährt er sich als tüchtiger Theologe und Jurist. Radkersburger war ein formalrechtlich denkender Mensch. Darum hat er in jüngeren Jahren mehrmals Prozesse wegen der ihm zustehenden Abgaben und des Pfründenvermögens geführt. Er schied am 4. Aug. 1540 in Straßgang aus dem Leben mit einem Gefühle tiefer Resignation über den Abfall von der alten

Kirche. Die Schrift Eders ist mit hoher historischer Kritik und wissenschaftlicher Akribie geschrieben. Sie sei den zahlreichen Schülern und Freunden des Verewigten als pour mémoire bestens empfohlen.

Schwanenstadt (OÖ.) Dr. Franz Neuner

Briefe des heiligen Pius X. Herausgegeben von Nello Vian. Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgte eine Karmelitin. (245.) Freiburg/Schweiz 1960, Paulus-Verlag. Leinen sfr/DM 11.—.

In diesen 163 Briefen steht die heilige Persönlichkeit Pius' X. unmittelbar vor uns. Die Briefe sind mit einigen Ausnahmen kurz. Sie stammen aus allen Lebensaltern Pius' X., vom Alumnat zu Padua bis zum Pontifikat. Sie sind gerichtet an Priester, geistliche Würdenträger, Verwandte und andere Laien. Alle Briefe durchzieht wie ein roter Faden die große Demut des heiligen Papstes. Aber auch Herzenswärme, Liebe, Güte, Klugheit und Hirtensorge treten zutage. Manche seelsorgliche Weisheitssprüche leuchten auf. So schreibt zum Beispiel der Patriarch von Venedig einem Pfarrer, der eine nicht gerade erfreuliche Pfarre angenommen hat: „Liebe deine Pfarre und du wirst glücklich sein" (Br. 128). Interessant ist auch die Stellungnahme Pius' X. zum „Non expedit (Br. 138 und 139) und zum Garantiegesetz (Br. 163).

Der Briefband schließt mit dem im „Osservatore Romano" veröffentlichten Brief an alle Katholiken zum Ausbruch des ersten Weltkrieges, in welchem der heilige Papst in erschütternder Weise seinen Schmerz über dieses Ereignis zum Ausdrucke bringt. Die Briefe sind eine willkommene Beigabe für jede Biographie Pius' X.

Schwanenstadt (OÖ.) Dr. Franz Neuner

Der göttliche Bettler und andere Versuche. Von Ida Friederike Görres. (220.) Frankfurt am Main 1959, Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei. Leinen DM 8.80.

„Fast jeder Heilige entfaltet in besonderer Verkörperung ein Glaubensgeheimnis oder einen Zug aus dem Wesen, aus der Geschichte Christi" (S. 152). Dieser „Verkörperung" und diesem „Zug" forschte die geistvolle Verfasserin bei den herbstlich-adventlichen Heiligengestalten nach: bei Franz von Assisi, der als pars pro toto dem ganzen Buch den Namen lieh, bei Theresia vom Kinde Jesu, bei Barbara, Nikolaus, Luzia, Elisabeth, Stephanus, bei der Unbefleckten Empfängnis und beim Nährvater Joseph. (Reinhold Schneider und Werner Bergengruen wirken in dieser Umgebung noch etwas profan!) Dabei wagt die Verfasserin so manche „kleine Hypothese", die von überkommenen Klischees wohltuend entmythologisierend abweicht. Sie sucht die „extreme Existenz", die chemisch reine Heiligkeit ihrer himmlischen und irdischen Freunde. Meist zeigt sie zuerst den zeit-, denk- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund und stellt dann den (für diese Umgebung wohl ein klein wenig zurechtfrisierten) Heiligen hinein, und man muß bekennen: Paßt wundervoll! Männlich-scharfer Intellekt und weiblich-weiches Einfühlungsvermögen sind die Eltern dieser kritisch-gläubigen Analysen und Deutungsversuche. So wird die Lektüre dieses Buches zum schmack- und nahrhaften Hochgenuß. Das Stift Kremsmünster liegt in Ober- und nicht in Niederösterreich (S. 103).

Kirchberg (Tirol) Josef Sterr

Wie sie Gott wiederfanden. Wahre Zeugnisse aus fünfzehn Jahrhunderten. Von Wilhelm Schamoni. (235.) Mit 8 Bildern. Wiesbaden 1960, Credoverlag. Kart. DM 8.40, Leinen DM 9.80.

Sie waren alle noch weit entfernt, als der Vater sie sah — seine Söhne und Töchter, die ihn verlassen hatten und doch wieder heimfanden. Gottes Gnadenstrahl, gebrochen in den Prismen von Persönlichkeiten, wie der eines Augustinus, einer Margareta von Cortona, eines Ignatius von Loyola, eines Melchior von Diepenbrock, eines Alphons Ratisbonne, einer Maria Eugenie delle Grazie, eines Ernest Psichari, eines Paul Claudel, einer Antonia White und anderer, alle geprägt durch ihre Zeit, ihr Geschick, ihre Intelligenz und ihr Gemüt! Wir haben Schamoni zu danken, daß er diese selbstbiographischen und authentischen Berichte, diese Stimmen aus fünfzehn Jahrhunderten in einem Buche zu diesem Jagdlied Gottes, zu diesem Chor sehnsüchtigen Heimwehs und zu diesem Jubelsang wiedergewonnenen Glückes zusammenstellte. Alles ist gesund und echt.

Linz a. d. D. Rudolf Göbl

Von Heiligen und Gottesnarren. Von Walter Nigg. (Herder-Bücherei, Bd. 79.) (183.) Freiburg-Basel-Wien 1960, Herder. Kart. DM 2.20, sfr 2.55, S 15.—.

Dem Heiligen der goldenen Mitte, St. Benedikt, ist das erste Kapitel des Buches gewidmet. Das zweite und dritte Kapitel schildert uns die „Gottesnarren" Franz von Assisi, den armen Spielmann Gottes, und Philipp Neri, den christlichen Sokrates, jene beiden Heiligen also, die wir jetzt sehr bewundern, die wir aber, wären wir Zeitgenossen gewesen, wohl auch verlacht

und verachtet hätten. Im vierten und letzten Kapitel wird der Leser in den Geist des „reinen Toren" eingeführt, gezeigt an dem Fürsten Myschkin, der Romangestalt Dostojewskijs.

Walter Nigg ist wie berufen dazu, die Heiligenbiographien neu zu schreiben. Wenn früher das Wunderbare oft so überbetont wurde, daß man vom Menschsein eines Heiligen nichts mehr spürte, und wenn man jetzt oft in den gegenteiligen Fehler verfällt und die Wunder hinwegerklärt, so daß vom Heiligen fast nichts mehr übrigbleibt, so hält Nigg die gesunde Mitte. Deshalb wirken seine Biographien nie einseitig. Nigg hat den Mut, das Wunderbare voll anzuerkennen, er hat aber auch die nötige geistige Weite, selbst der Legende nicht auszuweichen. In ihr sieht er gleichsam einen Schlüssel zum Verständnis der Persönlichkeit und Bedeutung des Heiligen. Sehr schön wurde das am Beispiel St. Benedikts gezeigt.

Wels (OÖ.) Dr. Rudolf Zinnhobler

Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin. Von Gilberth Keith Chesterton. Aus dem Englischen übertragen von Elisabeth Kaufmann. (Herder-Bücherei, Bd. 75.) (140.) Freiburg-Basel-Wien 1960, Herder. Kart. DM 2.20, sfr 2.55, S 15.—.

Wenn Gilberth Keith Chesterton in einem Zeitraum von zirka 35 Jahren fast hundert Bücher schrieb, dann müssen pro Jahr etwa drei Bücher entstanden sein. Daß bei einer solchen Produktionsfreudigkeit nicht alles von gleicher Qualität sein kann, ist verständlich. Das drei Jahre vor seinem Tod erschienene Buch über Thomas von Aquin gehört jedoch zu Chestertons besten Werken.

Im ersten Kapitel werden Thomas und Franziskus miteinander verglichen; dann folgen zwei biographische Kapitel über die Berufung des Thomas zum Mönch und seine ersten Studienjahre. Hierauf wird der Optimismus des Heiligen mit den mittelalterlichen und modernen Pessimismen konfrontiert. Das anschließende Kapitel zeichnet ein feines Porträt des Heiligen. Abgeschlossen wird das Buch von zwei Kapiteln, die eine hausbackene Einführung in die Anfänge thomistischen Philosophierens darstellen. Die brillante Formulierung eines Chesterton macht die Lektüre durchwegs angenehm. Ein paar Druckfehler (S. 15, Zeile 13; S. 79, Zeile 10; S. 81, Zeile 12) sind nicht sinnstörend.

Wels (OÖ.) Dr. Rudolf Zinnhobler

Ars magna. Die große Kunst des Raimund Lull. Von Bernhard Rzyttka. (Stirb und werde. Christliche Bekenner / III.) (198.) 5 Bilder. Mödling bei Wien, St.-Gabriel-Verlag. Leinen S 57.—.

Diese für ein breiteres Publikum gedachte Biographie ist sehr lebendig geschrieben. Sie macht uns mit dem Leben und Werk des seligen Raimund Lull vertraut. Wir erleben den Linguisten, den Dichter, den Pädagogen, den Philosophen und den Theologen, vor allem aber den Missionär. Seine „große Kunst", ein kompliziertes System, das mit Zuhilfenahme geometrischer Figuren die Glaubenswahrheiten unwiderlegbar beweisen sollte, sagt uns ebensowenig zu wie seinen Zeitgenossen. Sein glühender Missionseifer aber, der ihn sein ganzes Leben hindurch nicht mehr losließ, verdient Bewunderung und Nachahmung.

Wels (OÖ.) Dr. Rudolf Zinnhobler

Pascal. Von Jean Steinmann. Die Übertragung ins Deutsche besorgte Dr. Gerolf Graf Coudenhove. (414.) Stuttgart, Schwabenverlag. Leinen DM 22.—.

Die Pascal-Forschung wird an kein Ende kommen. Die schillernde Größe dieses Geistes wie auch die Quellenlage werden immer wieder neue Interpretationen veranlassen. Angeregt durch den 300. Jahrestag der Bekehrung Pascals (23. Nov. 1654), schrieb Steinmann aus umfassender Kenntnis der Quellen wie der Literatur dieses Buch, in unverhohlener Begeisterung, jedoch bemüht um objektive Sachlichkeit. Die Darstellung wirkt überzeugend, schließt aber nicht jede Kritik aus. Die Übersetzung ins Deutsche darf man als gelungen bezeichnen, so daß sich auch diesseits des Rheines erfüllen mag: „Jetzt, da er (Pascal) tot ist, ist es nicht mehr unrichtig, sich ihm anzuschließen, da er uns ja so gut zu dem einzigen Erlöser führt, den er so sehr geliebt hat" (Vorwort des Autors).

Linz a. d. D. Dr. J. Häupl

Henri Perrin, Briefe und Dokumente aus dem Nachlaß. Deutsch von Irmgard Wild. (382.) München 1960, Kösel-Verlag. Leinen DM 16.50.

Das vorliegende Buch, Dokumente und Briefe des im Jahre 1945 tödlich verunglückten Arbeiterpriesters Perrin, von Freunden gesammelt und mit verbindenden erklärenden Texten versehen, ist erschütternd, erschütternd durch die persönliche Tragik des Menschen, des Priesters Perrin. Es setzt die Kenntnis der Problematik um das „Experiment" der Arbeiterpriester in Frankreich voraus, ebenso auch des „Tagebuches eines Arbeiterpriesters" von Perrin.

Empfehlen darf man die Lektüre dieses Buches allerdings nur wirklich gefestigten Katholiken (andere werden sowieso kaum danach greifen). Andere könnten durch die Tragik des persönlichen Schicksals Perrins, eines wahrhaft innerlichen, gottzugehörigen Menschen und Priesters, der schließlich in eine — menschlich betrachtet — ausweglose Situation gerät (wie übrigens eine ganze Zahl seiner Mitbrüder), in Verwirrung geraten. In mancher Beziehung wird jeder „echte Katholik" — dies setzt Verantwortungsgefühl für das Gottesreich und die Mitmenschen voraus —, natürlich jeder Priester von dem im Buch vorherrschenden Grundproblem tief berührt: Wir sehen, daß wir an einer großen Zahl von Menschen, an einem breiten Strom pulsierenden Lebens scheinbar hoffnungslos vorbeileben, besonders an der großen Masse der Arbeiter. Nur schmale Rinnsale sickern zum Glauben und zur Kirche zurück, breite Bahnen (Pendler aus den Dörfern zu den großstädtischen Betrieben!) führen von ihr weg.

Perrin findet schroffe, kompromißlose Formulierungen für die aus den bürgerlichen Lebenskreisen übernommenen und erstarrten Seelsorgsformen. Die Widersprüche sind existent: hier überlieferte Formen, dort unberührte brennende Lebensprobleme. Den Weg zu finden, ist ungeheuer schwierig; wäre er gefunden, würde die (hierarchische) Kirche sicherlich nicht zögern, ihn zu gehen. Perrin und seine Gefährten waren Pioniere ins Neuland, voll Begeisterung und Opferbereitschaft. Gewiß wird gerade dieses Opfer auf irgendeine Weise Gnade bewirken.

Zum Problem dieses (und jedes) Arbeiterpriesterlebens sei bemerkt: Es ist eine Fiktion, das Leben eines Arbeiters als Priester auf sich nehmen zu können. Der Priester ist nie getrennt von der kirchlichen Gemeinschaft, losgelöst von der Bindung an seine Vorgesetzten (außer er bricht mit seinem Priesterstande). Zum Arbeiter gehört aber wesentlich dieses absolute Aufsichselbstgestelltsein. Daher das Drängen nach Sicherung durch gewerkschaftlichen Zusammenschluß, durch Sozialgesetzgebung des Staates, selbst unter dem gefährlichen Aufgeben — der oft als so drückend empfundenen persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit. Der Priester kann also höchstens leben, „als ob" er ein Arbeiter wäre.

Die gefährliche Tragik — dieser Irrtum ist auch bei Perrin lebhaft zu spüren! Finanzielle und soziale Besserstellung für andere zu erkämpfen, lassen sich diese gerne gefallen (mit Ausnahme von einigen verbohrten Stumpfsinnigen oder Verhetzten), doch führt von da kein Weg zum Glauben und zur Kirche, außer in ganz vereinzelten Fällen, die auch von der ordentlichen Seelsorge erreicht würden. Sonst müßte doch unsere sozial so gesicherte (es müssen in Frankreich noch ganz andere Zustände herrschen!) gut bezahlte Arbeiterschaft religiös ungemein ansprechbar sein! Das Gegenteil ist der Fall: man kann Gott und Kirche entbehren! An die Stelle des Hasses tritt die viel gefährlichere spöttische Ablehnung von etwas Unnötigem, sogar Belästigendem.

Aus dieser Erkenntnis heraus hat die kirchliche Hierarchie so bedingungslos dieses Experiment zurückgenommen. Die Religion Jesu Christi verlangt soziale Gerechtigkeit und Liebe, sie ist aber nicht ein soziales Reformwerk, sondern die Verwirklichung der Bindung unseres Lebens an die Übernatur, an Gott.

Linz a. d. D. Dr. Josef Wilhelm Binder

Edith Stein. Ein Leben für die Wahrheit. Von Ida Lüthold (36.) München 1960, Verlag Ars sacra. Brosch. DM —.70.

Das Büchlein erzählt schlicht das Leben der viel verheißenden Philosophin Edith Stein, die als Schwester Benedicta a Cruce des Karmels von Köln wegen ihrer jüdischen Abstammung am 9. August 1942 im Alter von 45 Jahren in Auschwitz zu Tode gebracht wurde. Für eine erste Begegnung ist die Schrift recht ansprechend. Daß aber auch der leiseste Schatten einer menschlichen Enge oder Schwäche ausgespart bleibt, ist eine Befangenheit, von der sich die Darsteller des Lebens heiliger oder heiligmäßiger Menschen anscheinend immer noch nicht frei machen können. Unaufgeklärt bleibt, warum es im Text (ähnlich wie in den größeren Quellenschriften) heißt, daß Edith am 2. August 1942 aus dem Flucht-Karmel von Echt in Holland von SS-Männern abgeführt wurde, während auf der Titelseite des Büchleins die Faksimile-Wiedergabe eines Zettels aus der Hand Ediths aus dem Sammellager Westerbork ein Datum vom April 42 trägt.

Linz a. d. D. Prof. Josef Knopp

Verschiedenes

Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität München. (332.) München 1960, Max-Hueber-Verlag. Leinen DM 23.—.

Die 19 vorgelegten Beiträge, entnommen dem Gebiet der historischen, systematischen und praktischen Theologie, sollen das admirabile sacramentum verdeutlichen. V. Hamp bietet eine Studie über Melchisedech. „Die Typologie Melchisedech - davidische Dynastie - Messias -

Christus bildet eine exegetisch-theologisch begründete Kette, und das schlichte Herausbringen von Brot und Wein kann, wenn auch ohne Bezugnahme im Neuen Testament, als figura der eucharistischen Opferspeise verwendet werden, während das angenommene Opfer des Melchisedech lediglich eine nachbiblische, textlich nicht ganz korrekte Ausdeutung darstellt" (S. 19). Einen Einblick in die durch erdhaften Realismus gekennzeichnete Eucharistielehre des hl. Irenäus gewährt A. W. Ziegler. „Mit dem Brot von unseren Feldern bekunden wir unsere Hingabe an Gott . . . Christus hätte das Brot nicht zur Eucharistie nehmen können, wenn sein Leib nicht von der zu uns gehörigen Schöpfung stammen würde" (S. 41). Aus dem Grundsatz, daß wie die eucharistischen Elemente alles Erdhafte ins Heil aufgenommen werden kann, ergeben sich bedeutsame Folgerungen für das Arbeitsethos und die Weltgestaltung.

Aus der Eucharistielehre des hl. Augustinus hebt H. Lang hervor, daß kraft des Sakramentes die Kirche als Corpus mysticum aedificata, fabricata et consociata ist. Im Sinn einer Theologie der Monumente beschäftigt sich R. Bauerreiss mit der Geschichte und Deutung des im Spätmittelalter sehr gebräuchlichen Schmerzensmannbildes, dessen ursprünglich eucharistischer Charakter sich nie verdrängen ließ. H. Tüchle bietet eine Übersicht über praktische eucharistische Fragen, welche der 1622 errichteten Propaganda-Kongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens aus den Missionsländern zukamen, und über Art und Inhalt der Antworten. Das Thema „Laienkelch" bringt G. Schwaiger in der geschichtlichen Schau J. A. Möhlers zur Sprache, von dem die Worte stammen: „Wir würden uns freuen, wenn es einem jeden freigestellt würde, ob er aus dem gesegneten Laienkelch trinken wolle oder nicht". M. Hartwig informiert uns über die eucharistischen Gnadenstätten in Bayern, wo von den an die hundert in Deutschland befindlichen die Hälfte liegt. Der Stadt München rühmt K. Weinzierl als eifrige Verehrung der Eucharistie nach, daß dort seit 1609 bis jetzt eine Corporis-Christi-Erzbruderschaft besteht. Einen literargeschichtlichen Beitrag leistet Th. Kampmann, indem er die laudatio Sacramenti in den Werken G. von Le Forts beleuchtet. Die Dichterin bringt zum Ausdruck, daß „die überzeugendste demonstratio christiana am Ende nicht die theophorische Prozession, sondern die vom Sakrament geprägte Person, die eucharistische Existenz ist" (S. 139).

An die neun historischen Untersuchungen über die Eucharistie reihen sich systematische Abhandlungen. Eine Art Einleitung unter dem Thema Mysterium bildet der von W. Keilbach angestellte Versuch, den Jaspersschen Begriff von der Transzendenz und den Jungschen vom Archetypus zum Begriff des christlichen Mysteriums in Beziehung zu setzen. Das Ergebnis ist mehr negativ als positiv. H. Fries führt uns in die Wesensbeziehung der Eucharistie zur Einheit der Kirche ein. Die in der Eucharistiefeier dargestellte und vollzogene Einheit wird nicht so sehr durch die Feiernden als durch das Gefeierte bewirkt. Diese Einheit ist Gabe und Aufgabe zugleich. Dem Theologen sonst nicht sehr geläufige, aber interessante Gedankengänge entwickelt N. Monzel über die „Kirche und Eucharistische Tischgemeinschaft im Lichte der soziologischen Kategorienlehre". Am Beispiel einer soziologischen Gesetzmäßigkeit, die sich auch in der Eucharistie als besonders gültig erweist, nämlich, daß geistige Personengemeinschaften, je umfassender und intensiver ihre geistige, sittliche, kulturelle oder religiöse Wertbezogenheit ist, desto mehr auch nach vitalen Gemeinsamkeiten des Zusammenlebens, vor allem nach Blut- und Tischgemeinschaft, oder doch nach symbolhaftem Ersatz solcher vitaler Gemeinschaftsbeziehungen streben, wird gezeigt, daß sich die allgemeinen soziologischen Gesetzmäßigkeiten der materiell-vitalen und seelisch-geistigen Gemeinschaft auch in der übernatürlichen Ebene wirksam sind. Auf die dogmatische Frage der Zuordnung von Sakrament und Opfer geht L. Scheffczyk ein. Mit Recht wird das Opfer als das Subjekt in der Eucharistie erkannt, während das sakramentale Begriffselement den Bereich anzeigt, in dem dieses Opfer vor sich geht. Dazu muß freilich das Opfermahl der Kommunion noch im spezifischen Sinn als Sakrament gesehen werden. Kl. Mörsdorf stellt eine Abhandlung über den „Träger der Eucharistischen Feier" bei, M. Kaiser einen über die „Manifestation des öffentlich-rechtlichen Charakters der Eucharistie in der Applicatio pro populo". M. Schmaus und J. Pascher befassen sich mit der „Eucharistie als Bürgin der Auferstehung" und als „Heilmittel der Unsterblichkeit". Im Anschluß an das Buch Max ten Hompels: „Das Opfer als Selbsthingabe . . ." (1920) geht R. Egenter auf den eucharistischen Bezug des persönlichen Opfers des Christen ein. Das Wesentliche des Opfers liegt demnach in der inneren, gesinnungsmäßigen, Gott huldigenden Selbsthingabe, während die destructio nicht causa constituens, sondern nur causa cognoscendi des Opfers ist und daher nicht zu dessen Wesen gehört. Daß das Kultopfer ohne persönliches religiöses Opfer „rasch zum rituellen Formalismus oder gar zur Magie entartet" (S. 297), ist in bezug auf das eucharistische Kultopfer kaum sagbar. Eine Zusammenfassung der kirchenrechtlichen Vorschriften über den eucharistischen Ort (Gotteshaus, das Freie, Altar und Tabernakel)

gibt A. Scheuermann und beschließt damit die stattliche Artikelreihe. Man muß am Schluß feststellen: Wer vieles bietet, wird jedem etwas bieten.

St. Pölten-Wien Dr. J. Pritz

Vom Wesen der Universität. Von John Henry Kardinal Newman. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Übersetzt von Heinrich Bohlen. (V. Bd. der Ausgewählten Werke von John Henry Kardinal Newman. Herausgegeben von Matthias Laros und Werner Becker.) (XX u. 350.) Mainz 1960, Matthias-Grünewald-Verlag. Leinen DM 22.50.

„The Idea of a University" ist eines der bedeutendsten Werke von John Henry Newman. Wie alle seine Bücher ist es eine Gelegenheitsschrift, eine Sammlung von Vorträgen, die aus Anlaß der geplanten Gründung einer katholischen Universität in Dublin gehalten wurden. Newman stand damals vor den gleichen Problemen wie wir, wenn wir um die Verwirklichung der Idee der wahren Universität ringen. Darum ist das Werk von unverminderter Aktualität.

Newmans erste Frage ist die nach der Einheit der Wissenschaften und damit nach der Einheit der Universität überhaupt. Er findet sie in der Philosophie, „der umfassenden Schau der Wahrheit in allen ihren Verzweigungen, der Beziehungen von Wissenschaft zu Wissenschaft, ihrer wechselseitigen Verhältnisse und ihrer jeweiligen Werte". Fehlt dieses einigende Band, so fällt die Universität in eine Reihe von Einzeldisziplinen auseinander und ist nicht mehr in der Lage, die Wissenschaft als solche zu repräsentieren. Mit philosophischen Argumenten beweist Newman auch die Notwendigkeit der Theologie. „Wird an einer Anstalt für das Gesamtgebiet des Wissens über das höchste Wesen nichts vorgetragen, so fehlt damit ein wichtiger Zweig der Wissenschaft." Die zweite Frage Newmans gilt dem Sinn der Universität. Ist es ihre vornehmste Aufgabe, Menschen heranzubilden, die in ihrem Beruf tüchtig sind, oder soll sie wahre Bildung vermitteln, jene „philosophische" Geisteshaltung, die die Wahrheit als solche erstrebt? Wird diese Frage gestellt, so können wir von vornherein nicht im unklaren darüber sein, wie sich Newman entscheidet. Für ihn ist Wissen nicht — wie für Bacon — in erster Linie „Macht", sondern ein „Gut", das um seiner selbst willen erstrebt werden soll. Das Erziehungsziel der Universität kann nur der gebildete Mensch, der „Gentleman", sein, dessen Definition (S. 205) zu den klassischen Stellen der englischen Literatur gehört. Es muß hinzugefügt werden, daß der Gentleman für Newman kein absolutes Ideal darstellt; er ist sich dessen bewußt, daß Bildung und Heiligkeit etwas sehr Verschiedenes sind, daß sie in einer Person zusammenfallen oder auseinandertreten können.

Die hier vorliegende Übersetzung ist keine wörtliche, sondern eine interpretierende. Ein und dasselbe englische Wort wird im Deutschen je nach dem Zusammenhang verschieden übersetzt. So steht für „philosophy" Philosophie, Bildung, Theoria, Bildungseinheit, Bildungswissen u. ä. Dabei wird u. E. in dem fünften Vortrag „General Knowledge viewed as One Philosophy" (der hier zum erstenmal ins Deutsche übertragen wurde) allzu oft der Akzent von der objektiven Seite (Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften) auf die subjektive (philosophische Geisteshaltung, Bildung) verschoben, wie das auch schon im Titel des Vortrages selbst geschieht: „Universales Wissen und die Einheit ganzheitlicher Bildung". Doch geht es in diesem Vortrag gerade nicht um die „Bildung", sondern um das System der Wissenschaften, das durch die eine Philosophie garantiert ist.

Linz a. d. D. DDr. Günter Rombold

Gertrud von Le Fort. Gesamtschau und Grundlagen ihrer Dichtung. Von Alfred Focke. (472.) Graz-Wien-Köln 1960, Verlag Styria. Leinen S 145.—.

„Es kommt gar nicht auf christliche Stoffe an, sondern auf die religiöse Auffassung und Durchdringung des Lebens". In diesem Sinne Eichendorffs liegt uns heute das geschlossene dichterische Kunstwerk der Gertrud von Le Fort vor. Ihre Dichtung ist existentiell religiös. Der Katholizismus dieser Konvertitin ist von einer solchen mystischen Tiefe und menschlichen Abgeklärtheit zugleich, daß sie es wagen kann, die ganze Abgründigkeit und Fragwürdigkeit des Menschen zu kennen und ihn dennoch zu lieben. Das Mysterium der Liebe Gottes in der Geschichte und im Einzelleben, gesehen mit den Augen einer begnadeten Frau, das ist die reife Kunst dieser Dichterin.

Der Theologe A. Focke unternimmt im vorliegenden Werk den Versuch, Le Forts Dichtung in die gegenwärtige Zeitlage hineinzustellen und es im Gegenüber zur „Verlorenheit des modernen Menschen in einer Welt ohne Boden und ohne Himmel" zu deuten. Nach Rainer Maria Rilke (1948) und Georg Trakl (1955) zieht also der Autor einen dritten großen Namen für eine Orientierung in der modernen Literatur heran. Mit dem „Prologos" zu den „Hymnen an die Kirche" beginnend und damit die „Bewußtseinslage der modernen Literatur" charakterisierend, rollt

Focke das Werk der Dichterin als Ausstrahlung ihrer „Hymnen an die Kirche" auf. Mit der Kirche läßt er uns dann durch die Geschichte gehen, konkret durch einzelne Situationen der Geschichte, in denen an jeden, Papst oder Kaiser, Laien oder Priester, als „Krise zur Entscheidung" die Frage nach Christus und seinem Kreuz gestellt wird. Die Hinwendung zur eigentlichen Wirklichkeit geschieht — nach der Besprechung des Schlüsselromanes „Der Papst aus dem Ghetto" — in den Kapiteln „Das Abendland" und „Die Ewige Frau". Das Kapitel „Stimme des Dichters" setzt sich mit der künstlerischen Gestalt- und Gehaltfrage auseinander. „Das Schweißtuch der Veronika" faßt schließlich das ganze Werk noch einmal zusammen. Bezüglich der Zuordnung der einzelnen Romane und Novellen kann sich Focke darauf berufen, daß sie von der Dichterin selbst gebilligt sei.

„Gertrud von Le Fort schreibt eine Geschichte hinter aller Geschichte, die immer gegenwärtig ist", sagt Focke von der Kinderlegende „Die Unschuldige" (S. 247). Dieses Wort gilt vom Gesamtwerk der Dichterin, und der Autor bemüht sich auch, das aufzuzeigen. Er tut freilich dabei etwas zu viel des Guten, so daß der Kern der Dichtung im ganzen zu sehr überwuchert ist von rationalistisch-lehrhaften Betrachtungen. Das reiche religiöse Gedankengut in der Dichtung Gertrud von Le Forts wird vom Autor weniger aus dem Werk herausgeschält als vielmehr die fertige, mit dogmatischer Gründlichkeit belegte Theologie in die Dichtung hineininterpretiert. Besonders aufdringlich ist die Überwucherung im Kapitel „Die Ewige Frau". (Die Kapitelüberschrift „Das Mysterium caritatis der Frau" würde übrigens den Gehalt der hier behandelten Novellen besser treffen als die aszetisch-mystischen Spekulationen über die Begriffe „virgo", „mater", „sponsa", S. 286 ff.). Das ist ja gerade das Große an Gertrud von Le Fort, daß sie nicht bloß christlich „dichtet", sondern daß ihre Dichtung christlich „ist", daß wir hier ein Werk vor uns haben, das religiös-dichterisch in seiner Substanz ist, aber doch keine Tendenzdichtung!

Die angeführten Bemängelungen sollen nicht die Schönheit einzelner Interpretationen („Die Letzte am Schafott", S. 189 ff., „Lyrisches Tagebuch", S. 251 ff., um nur einige Beispiele herauszugreifen) und die tiefe Sicht des Glaubens (z. B. „Die Magdeburgische Hochzeit" mit der Sehnsucht nach der „Einheit in Geduld", S. 242) im gesamten Werk trüben. Wie Gertrud von Le Fort die Welt, ihre Geschichte und ihr Treiben mit einem abgeklärten Herzen überblickt, das will uns Focke in seinen „Gesammelten Betrachtungen" über das Werk der Dichterin zeigen, und diesen Titel möchte man seinem Werk auch ohne Vorbehalt geben.

Linz a. d. D. Dr. Leopold Gusenbauer

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg im Breisgau, herausgegeben von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. Fünfter Band: Hannover bis Karterios. (XII Seiten, 1384 Spalten und 14 Tafelseiten.) Freiburg 1960, Verlag Herder. Leinen DM 77.—, Halbleder DM 86.—.

Wieder liegt ein stattlicher Band des neuen LThK vor. Auch der 5. Band übertrifft seinen Vorgänger der ersten Auflage beträchtlich an Umfang, reicht aber nur bis zum Stichwort Karterios (früher: Kirchweihe). Viele Stichworte wurden neu aufgenommen; andere Artikel wurden umgearbeitet und zum Teil wesentlich erweitert. Die Buchstaben I und J sind jetzt getrennt. Auch dieser Band bringt wieder viele Artikel, die allgemeines Interesse beanspruchen dürfen. Ein besonders ausführlicher und gehaltvoller Beitrag behandelt Jesus Christus (nach den geschichtlichen Quellen, A. Vögtle; im Neuen Testament, R. Schnackenburg; Dogmengeschichte der kirchlichen Christologie, A. Grillmeier; Systematik der kirchlichen Christologie, K. Rahner; protestantische Christologie, W. Pannenberg). Auch eine Reihe biblischer Beiträge ist sehr beachtenswert. Einen breiten Raum nehmen die vielen Johannes und Joseph ein. Mit Interesse liest man hier die Artikel über Joseph II. und den Josephinismus. Der Historiker wird auch eine Reihe weiterer Artikel lebhaft begrüßen, zum Beispiel Hexenprozeß, Inquisition. Auch der Philosoph kommt auf seine Rechnung. Kant zum Beispiel sind mehr als fünf Spalten gewidmet, Martin Heidegger zweieinhalb. Daß auch die Anliegen der praktischen Seelsorge nicht zu kurz kommen, braucht bei der Grundeinstellung des Werkes nicht mehr besonders betont zu werden. Große Sorgfalt wurde wieder auf eine möglichst vollständige Bibliographie verwendet.

Die Bildtafeln zeigen diesmal Heilige und Ikonen. Die Karten bringen die kirchliche Einteilung von Indonesien und Malaya, dann besonders von Italien in Vergangenheit und Gegenwart, von Japan und Korea, schließlich noch einen Plan von Jerusalem zur Zeit Christi. Mit dem 5. Band ist die erste Hälfte des neuen LThK vollendet. Eine Riesenarbeit wurde geleistet, die der katholischen Theologie und der Kirche zu hoher Ehre gereicht. Die Zahl der bisherigen

Mitarbeiter beträgt 1829, das ist das Doppelte der Mitarbeiter bei allen zehn Bänden der früheren Auflage des Lexikons. Das ist auch ein Zeichen dafür, daß sich die Schriftleitung auch die scheinbar „kleinen" Artikel angelegen sein läßt.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Vom Geheimnis des Kindes. Von Bruno Stephan Scherer. Mit Illustrationen von Hans Thomamichel. (64.) Luzern-München 1959, Rex-Verlag. Leinen sfr und DM 6.80.

Aus diesem Bändchen spricht ein Herz voll lauterer Liebe und Ehrfurcht für das Wunder und Geheimnis des Kindes im natürlichen und übernatürlichen Leben. Aus manchen Strophen des Buches, das man sich als Text für ein Oratorium denken könnte, klingt zart empfundene lyrische Poesie. Die Illustrationen werden wohl Widerspruch herausfordern, denn das Buch kann nur für die Hand Erwachsener gedacht sein.

Linz a. d. D. Dr. Josef Wilhelm Binder

Alois Dobretsberger *Seit 1860*

DAS FÜHRENDE KLEIDERHAUS IN LINZ, LANDSTRASSE 23

Wichtig für die Jugendseelsorge

RUDOLF SCHERMANN

Der Gott der Teens und Twens

128 Seiten / kartoniert, mit Glanzfolie, S 38.–

Hier werden die Illusionslosen angesprochen, jene, denen ein laues Christentum den Magen verdorben hat, die Gott nicht kennen. Ein Buch für junge Menschen und für alle, die die Jugend verstehen wollen.
Aus dem Inhalt: Christentum ist keine Partei – Beweise! – Der Wissenschaftler hat das Wort – Der Glaube wird nicht vorfabriziert – Der Marsch durch das Dunkel – Wo ist Gott in diesem Augenblick? – Auch die Gottlosen glauben – Gott wartet, melde dich!

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Fidelis-Druckerei

DRUCKSORTEN ALLER ART

Linz, Kapuzinerstraße 38 · Tel. 23 6 39

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz. — Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, Linz, Harrachstraße 7. — Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Kirchenteppiche in allen Größen · Fachmännische Beratung

Sowie Vorhänge, Decken etc. kaufen Sie günstig und preiswert bei

Linz, Rudigierstraße 9, neben dem Spital der Barmherzigen Brüder, Tel. 28 9 27

Beste Referenzen. Für kirchliche Dienststellen Sonderpreise

INDUSTRIEUNTERNEHMUNGEN

A. KAPSREITER

SCHÄRDING

BAUUNTERNEHMUNGEN

KAPSREITER

GES. M. B. H.

WIEN, GRAZ, SALZBURG, SCHÄRDING, EISENSTADT, PURKERSDORF, INNSBRUCK

HOCHBAU, TIEFBAU, STRASSENBAU, KANALBAU, TUNNELBAU, STAHLBETONBAU, EISENBAHNOBERBAU

GRANITWERKE SCHÄRDING
ZIEGELEI SCHÄRDING
BRAUEREI SCHÄRDING

Josef Feneberger

Fleischhauer und Selcher

Linz/D., Bischofstraße 9
Telefon 25 1 16

Beste Referenzen
Lieferant des Priesterseminars und anderer kirchlicher Anstalten.

Besten Schutz bietet Österreichs ältestes Feuerversicherungsinstitut

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Tel. 26 1 11

Seit 150 Jahren

Feuer-, Wohnungs- (Glasbruch und Haftpflicht), Sturmschaden-, Elementarschaden- und Betriebsunterbrechungs-Versicherungen

Vertretungen in allen Gemeinden Oberösterreichs